PROYECTO EDITORIAL
PSICOANÁLISIS

Directores:
Manina Peiró
Paloma Letamendía
Manuel Espina

La mentira necesaria

Del trauma social al mito

Pascal Hachet

EDITORIAL
SINTESIS

Traducción: María Antoranz del Pozo

Diseño de cubierta: Manuel Gracia Gascón

Le mensonge indispensable
Du trauma social au mythe
Pascal Hachet

© ARMAND COLIN Éditeur, 1999

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Tel.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

Depósito Legal: M-17.028-2000
ISBN: 84-7738-762-1

Impreso en España - Printed in Spain

A Amal,
naturalmente

En primer lugar, quiero dar las gracias a Gilbert Durand por la confianza amistosa que, de manera "tutelar", suele depositar en mis empresas psicoanalíticas y antropológicas y por el honor que me concede al escribir un prólogo para este libro. Soy deudor, después, de Eric Adda, de Serge Tisseron y Claude Nachin, quienes, como de costumbre, han acompañado mis esfuerzos con sus consejos amablemente incisivos. Agradezco sus consejos, asimismo, a René Kaës, Jean Nadal e Yvon Brès. Por último, le doy las gracias a Jean-Jacques Wunenburger, de la Universidad de Borgoña, por haber publicado diversas reflexiones preliminares a este estudio, en el valioso *Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire*, así como a Philippe Walter, de la Universidad de Grenoble, por nuestros intercambios en torno a las huellas del celtismo en la literatura medieval.

Índice

Prólogo 9

Introducción 13

1. Los psicoanalistas y la función figurativa del mito 19

Primera etapa teórica: mito y figuración de conflictos endopsíquicos edípicos 19
Influencia de las ideas evolucionistas, 19. *Incidencia de la problemática de Freud,* 21. *Origen endopsíquico del mito,* 23. *Imperialismo del complejo de Edipo en la etiología del mito,* 24. *Asimilación del mito a un sueño colectivo,* 25. *Otras concepciones ortodoxas,* 25.
Segunda etapa teórica: mito y figuración de otras formas de vida psíquica 27
Reacciones de los antropólogos 30

2. Los psicoanalistas y la función introyectiva del mito 33

Tercera etapa teórica: mito y elaboración de conflictos endopsíquicos .. 33
Jung y los arquetipos, 34. *Lacan y los mitemas,* 36. *Dimensión terapéutica del mito,* 37.
Cuarta etapa teórica: mito y elaboración de experiencias vividas 41
Mitos personales y mitos familiares 42
Mitos personales, 42. *Mitos familiares,* 44.
Interfaz entre psicoanalistas y antropólogos 46
Síntesis 47

3. Características del mito 49

Mito y mentira 49
Mitos y experiencias comunes a la especie 52
Mitos cosmogónicos y escatológicos, 52. *Mitos del Más Allá,* 53.
Mitos y experiencias extraordinarias 56
Mitos y catástrofes naturales, 56. *Mitos y aculturaciones o colonizaciones,* 56. *Mitos y masacres,* 57. *Mitos y guerras perdidas,* 57. *Mitos y mutaciones sociales difíciles,* 57. *Mitos y sistema educativo patógeno,* 58. *Mitos y acontecimientos antiguos,* 58.

Factores que favorecen o inhiben la introyección de las experiencias colectivas 59
Articulaciones funcionales entre mitos colectivos y mitos individuales y familiares 62
Del mito comunitario al mito individual, 63. *Del mito individual al mito comunitario,* 64.

4. Mito, rito e introyección colectiva 67

Mito e introyección gráfica y verbal 69
Rito e introyección sensorio-afectivo-motriz, gráfica y verbal 73
Nacimiento, vida y muerte del mito 78
Formación del rito: la incipiente introyección, 78. *Formación y apogeo del dispositivo mítico-ritual: la introyección plenaria,* 81. *Difuminación del rito y muerte del mito: la posintroyección,* 82.

5. Fracasos del dispositivo mítico-ritual 85

Fracasos mítico-rituales y fantasías de incorporación 85
Introyección malograda y relato mítico, 87. *Introyección malograda y leyenda,* 89. *Introyección malograda y rito,* 91. *Introyección malograda y vínculo social,* 92.
Destinos transgeneracionales del fracaso del dispositivo mítico-ritual. 94

6. Ejemplos de mitos actuales 99

Mito nazi 101
Etiologías del mito nazi, 101. *Fracaso mítico-ritual y genocidio,* 106. *Influencias transgeneracionales del mito nazi,* 109.
Mito de Clodoveo 116
Mito de los fantasmas de Singapur 119

7. Ejemplos de mitos antiguos 123

Antiguos mitos e introyección lograda 124
Mito de Cronos y de Zeus, 124. *Mito chino de la Edad de Oro,* 125.
Antiguos mitos e introyección fracasada 125
Mito de Orfeo y Eurídice, 125. *Leyenda de la ciudad de Ys,* 126. *Mito literario de Perceval,* 131.

Conclusión: El mito, modo de empleo 137

Bibliografía 143

Índice de mitos 157

Índice de conceptos y temas 158

Prólogo

CONOCEMOS BIEN a Pascal Hachet, un psicólogo abierto a los problemas sociales y culturales. Nos presenta, aquí, un intento suplementario para afianzar una ligazón entre psicoanálisis –la noción de "trauma" lo atestigua– y la génesis de lo social, manifestada en lo más profundo que este trauma tiene: el mito. Todo ello cubierto con un título provocativo: *La mentira necesaria*. ¡Tranquilícense, almas bien pensantes, "el mito no miente por vicio"! El autor quiere decir sencillamente que las manifestaciones de larga duración del relato mítico presentan una realidad muy distinta a la de las ciencias y las epistemologías, por muy efímera que ésta sea por naturaleza. El mito, "necesariamente engañoso" afirma Hachet, significa que su enunciado, nunca comprobado ya que no es comprobable, está sempiternamente presente en el trasfondo de todo discurso, de todo *sermo*, de todo razonamiento. Nuestro autor toma la noción de mito en un sentido muy amplio: de manera que, junto a unos mitos nominales, se evocan montajes sin nombres concretos que guardan, sin embargo, una fuerte imposición simbólica. No entraremos en los pormenores de los siete capítulos de este libro. Quisiéramos simplemente agruparlos en torno a las fuertes ideas que destaca Pascal Hachet de sus investigaciones.

En los dos primeros capítulos, con maestría indiscutible, digna de mi viejo amigo Henri Ellenberger, el autor analiza las cuatro etapas que, a partir de Freud y de su "corte" entre lo endógeno y lo exógeno,

acaban poniendo de manifiesto los factores exógenos del mito (es decir, los que no provienen únicamente del órgano psíquico ni de sus avatares), sacan al mito del gueto de la estricta psicopatología y articulan su función con el comportamiento sano y normal del pensamiento. Estas etapas tienen como jalones principales a Marcuse, a Mélanie Klein, a los críticos, en ocasiones, irrevocables –tales como Caillois, Bastide o Lévi-Strauss– y a los psicoanalistas que, junto a Jung, Lacan, Bettelheim y sobre todo Cottle, Neuburger, Torok y Abraham, integran el mito en la experiencia vivida. Acorde a éstos, alejándose cada vez más del freudismo *stricto sensu*, Pascal Hachet opta decididamente por el valor heurístico de los factores exógenos del mito.

Una vez exorcizada la estrechez de la teoría endopsíquica del mito, nuestro psicoanalista efectúa, a partir del capítulo 3, una inspección de los traumatismos susceptibles de desencadenar el mito en tanto que indispensable proceso de defensa. Traumas que –¡henos aquí, otra vez, una hipótesis por la que siento desde hace largo tiempo el más vivo interés!– comienzan universalmente con las "mentiras" de la escatología y de los mitos del Más Allá y que se van pluralizando por medio de todos los "traumas extraordinarios" que produce la aleatoriedad de toda vida en grupo: catástrofes naturales, guerras, acuerdos de paz humillantes, aculturaciones de todo tipo, etc.

En el capítulo 4, Pascal Hachet introduce la noción –¡tan controvertida en nuestra tradición positivista, cientifista y factualista!– de validez asimiladora del mito. La asimilación psíquica, o "introyección", es un acto, no una mira teórica. Este proceso dinámico se expresa por medio del rito, contrariamente a lo que pensó Lévi-Strauss y acorde a N. Abraham, Higgins y Tisseron. El rito es la rúbrica comportamental de la introyección colectiva. El dispositivo mítico-ritual asegura la introyección plenaria. Este período se enmarca, río arriba, en unas tentativas incipientes y, río abajo, en la difuminación del rito, la cual conlleva la "muerte" –preferiríamos el "eclipse"– del mito.

En el capítulo 5, el mitólogo examina el problema capital de las "introyecciones malogradas". Refrendadas por el relato mítico, se manifiestan por medio de las "fantasías de incorporación", deduciéndose éstas de la imposibilidad de reducir, mediante la elaboración psíquica, la desunión masiva de los "componentes de participación" en determinadas experiencias. Éste es el caso, por ejemplo, en el plano de la representación, de

las síncresis dispatatadas (en el mito nazi, la amalgama de mitologías escandinavas simplificadas, la esvástica hindú pervertida y las obsesiones racistas); en el plano del comportamiento, unos desenfrenados "pasos al acto"; somatizaciones colectivas, afectos colectivos incongruentes, etc. De ahí que se erijan unas fantasías míticas negativas, o catastróficas, que dan cuenta del "malogro": otros mundos inaccesibles e imposibles amores. El paso de lo mítico a lo legendario es revelador de tales obstáculos para la introyección, banalizados en la leyenda. Aquí, Pascal Hachet analiza con finura la dialéctica sutil que existe entre la escisión patológica del yo individual y la fusión colectiva, que equilibra de golpe el déficit de un yo atormentado y surcado de "criptas". La postura de N. Abraham, que el autor, a su vez, asume, da cuenta de esa "labor fantasmagórica" transgeneracional, que se manifiesta a través de las obsesiones, las fobias y los pasos al acto incomprensibles para sus autores: profanaciones de tumbas, mitos revisionistas que surgen al cabo de dos generaciones del nazismo o, a la inversa, la imposibilidad sacralizadora de "pensar Auschwitz".

Los capítulos 6 y 7 ejemplifican estas proposiciones teóricas a partir de mitos modernos y antiguos. El criterio que se ha tenido en cuenta es el del éxito o el fracaso de la introyección colectiva, de donde emana el mito: éxito que señalan el mito de la teogonía olímpica y el mito chino de la Edad de Oro; fracaso que indican el mito nazi, el mito de Clodoveo, el mito de Orfeo, el mito de la ciudad de Ys, etc. Hubiese preferido un análisis más tenaz del "mito republicano", como lo llama Hachet, que, según mi opinión, nace antes de Valmy y que lleva un bicentenario manteniéndose, mal que bien, a través de cinco repúblicas, cuatro dictaduras (Robespierre, Napoleón, Badinguet, Pétain) y dos o tres monarquías. Entre Clodoveo y Valmy estaba Juana de Arco. Aun así, de todo ello se desprende una idea maestra, a la que soy particularmente sensible. Estriba en que el efecto mitógeno de tales traumas perdura: el mito no es una respuesta instantánea y efímera, sino que impregna a varias generaciones. Es lo que yo mismo había constatado en la noción, más general que la aplicación mítica, de "cuenca semántica", cuya duración de 150-180 años que le atribuyo es un poco criticada por Hachet... Cierto es que los "traumas" sociales, por desgracia, no esperan siglo y medio para reproducirse.

Tras haber elaborado, con eficiencia, el aparato psicosocial que el mito constituye, y una vez puestas de relieve las entidades que lo cons-

tituyen –la emergencia histórica de los factores "exógenos" al psiquismo, la cual se verifica en los "traumas", el carácter transgeneracional que resulta de dichas "contaminaciones" exogeneizadas, el carácter de eficacia que el dinamismo del mito revela y que lo entronca estrechamente con el rito, cuando el rito es rúbrica, fuente y vuelta necesaria a la fuente del mito, y la ética de introyección necesaria, cuyos malogros se manifiestan mediante criptas y fantasmas psíquicos–, nuestro psicólogo-mitólogo recuerda con satisfacción que él también ejerce como tal.

Por lo que puede concluir ofreciendo el "modo de empleo" del mito y, sobre todo, añadiríamos, el fracaso del proceso de introyección colectiva que el mito atestigua. De ahí, los consejos de "prevención" ante las opacidades o persistencias míticas: consejos que, por supuesto, se dirigen a los responsables de las sociedades. En primer lugar, hay que evitar que una comunidad se enfrente a unos traumas demasiado fuertes. Después, si no se ha podido evitar el traumatismo, los líderes políticos tienen que procurar que los miembros de esa comunidad "lo reconozcan en su plena realidad", de manera que se pueda instrumentar, cuanto antes, su introyección y cortar por lo sano las supervivencias fantasmales. Por último, si el mito ya ha echado raíces, hay que aislar y analizar el quiste mitogénico. El esclarecimiento del mito y de sus causas traumáticas está sujeto a una pedagogía, e incluso a un juicio severo que reduzca la terrible ambigüedad de la mentira a la eficacia de una pluralidad de verdades.

Este libro hermoso, con título provocativo, desarrollo coherente y análisis sutiles, en tanto que firme voluntad de verificar la unidad de la ciencia del hombre, concluye con los consejos eficaces de un psicólogo en ejercicio y con su conmovedora confesión ética de haber optado por el "mito republicano".

Gilbert Durand

Introducción

El término "mito" no tiene buena prensa. Es considerado como una mentira, una fabulación, opuesta al pensamiento racional. Esta crítica irrevocable no es fruto de nuestra modernidad. Tal como lo mostró Vernant (1973), data de la Grecia antigua y avala la pérdida de valor de la imaginación en el pensamiento occidental. A partir del siglo de Pericles, incluso si la mitología de Homero y de Hesíodo seguía apasionando a las elites del mundo helenístico, ya no se comprendía a los mitos de forma literal. Desde entonces, se les empezó a buscar unos significados ocultos, encubiertos *(hyponoiai)*, antes de hablar de alegoría. Tres ejemplos lo ilustran. Teágenes de Reggio –en el siglo III a. C.– sugirió que los nombres de los dioses homéricos representaban ora las facultades humanas, ora los elementos naturales. Heráclito y Crisipo redujeron los dioses a los principios físicos; por ejemplo, que Zeus atara a Hera significaba que el éter limitaba el aire. Posteriormente, a lo largo de los siglos el cristianismo confinó definitivamente el mito al cajón de las fábulas, es decir, de los relatos considerados falsos al no estar confirmados por el Antiguo o el Nuevo Testamento.

Cada mentira esconde una verdad. Razón por la que unos intelectuales laicos –los etnólogos del siglo XIX– abandonaron la idea sobre la naturaleza engañosa de los mitos. Ahora bien, los redujeron a unos enigmas estáticos que habían de ser, a cualquier precio, elucidados a base de enconadas interpretaciones. Sin embargo, hemos de constatar

que Freud y la mayor parte de los otros psicoanalistas no han contrapesado este método de investigación. Al considerar el mito desde el simbolismo de sus causas motoras, se han empecinado en otorgarle un significado oculto –en este caso, sexual–, de la misma manera que lo habían hecho para las imágenes del sueño.

Problemática

Este enfoque del mito suscita dos interrogantes críticas. Por una parte, ¿expresa el mito solamente unos deseos sexuales disfrazados? ¿Acaso su trama está dictada por las lógicas deseantes que organizan, aquí a escala de una cultura, el complejo de Edipo y sus vicisitudes? ¿No es el mito, también, la resultante de las experiencias compartidas por los individuos de una comunidad, experiencias sociales que, a veces, nada deben a la sexualidad? Por lo demás, ¿se limita el mito a dar forma a unas lógicas intrapsíquicas?

Este estudio está destinado a mostrar que, si el mito conlleva un contenido que puede estar sujeto a interpretaciones, dicho contenido, por un lado, no es sistemáticamente sexual, y, por otro, el mito es portador, ante todo, de una función para una comunidad humana; más concretamente, una función de simbolización. Está destinado a permitir que sus creyentes realicen la asimilación psíquica de experiencias comunes. Entretejido de elementos significativos, el mito viviente es, además, un testimonio activo –puesto que es objeto de una praxis– de la acción de procesos mentales con vistas a asimilar determinadas experiencias sociales. Esta fábrica de significados opera gracias al carácter redundante del mito, a través de la repetición de sus causas motoras o motivos, y gracias a los ritos que se encargan de suscitar, recordar y nutrir continuamente tales motivos.

Definiciones

A lo largo de nuestra existencia, las experiencias que vamos viviendo requieren ser asimiladas, tanto si tienen como fundamento un conflicto situado dentro del psiquismo –entre una prohibición moral y un

deseo inconsciente– como si se trata de un acontecimiento vivido. En cualquiera de los casos, para que nuestro Yo se enriquezca con nuestras experiencias debe acoger con coherencia los componentes de nuestra participación[1]. La asimilación psíquica consiste en vincular tales componentes. Este proceso, calificado de "introyección" por Abraham (*op. cit.*), coloca al sujeto "en relación con sus objetos". De ahí el hecho, observado por Tisseron (1995a), de que esté trabado por el vínculo social: un sujeto puede llevar a cabo la introyección de sus experiencias en la medida en que son aceptadas por su entorno. Existen tres modalidades de introyección, o de simbolización, complementarias unas de otras y cuyo establecimiento fue descrito por Tisseron (1981). En un primer momento, el niño simboliza sus experiencias en un modo sensorio-afectivo-motor, discernido a raíz de los trabajos de Wallon (1942). Luego tiene la posibilidad de simbolizar, ayudado de sus imágenes psíquicas; este modo gráfico de la introyección ofrece un apoyo al modo sensorio-afectivo-motor, cuando el establecimiento de éste, durante la relación precoz madre-hijo, ha resultado ser deficiente. Por último, al acceder al lenguaje, puede simbolizar en un modo oral. El equipamiento simbolizante tripartito del niño le permite, así como permitirá al adulto que va a ser, hacer frente a la aleatoriedad de su vida interior y relacional.

Durante el proceso de introyección, los componentes de participación están vinculados por medio de "esquemas psíquicos" que determinan las operaciones mentales básicas, tal como Tisseron (1995b) lo puso de manifiesto[2]: separar, unir, envolver. Esquemas de unión y de separación y esquemas de envoltura van trenzando la textura de nuestra relación con nosotros mismos y la de nuestras relaciones sociales. Con los demás, podemos tener vínculos de distanciamiento, e incluso de exclusión –como en el racismo–, vínculos de gran proximidad –como en la pasión amorosa– o aun vínculos que realizan una síntesis entre el corte y la fusión. En realidad, en cualquier relación afectiva, estos tipos de vínculos se intrincan y se suceden, al paso de nuestra capacidad para realizar la introyección de las experiencias que compartimos y del estado de las introyecciones que hemos tenido que realizar en el transcurso de nuestras relaciones anteriores con las personas de nuestro entorno afectivo infantil, en primer lugar nuestros padres o sus sustitutos.

Cuando un sujeto se enfrenta a una experiencia cuyos componentes no puede introyectar, el aparato psíquico recurre a un mecanismo de inclusión: escindida y calificada de "incorporante", una parte del Yo se solivianta con el fin de contener e inmovilizar, mediante una "represión conservadora", la libido inintroyectada. Si la experiencia problemática está candada por el secreto, la escisión es hermética y se habla, entonces, de "cripta". Cuando la escisión sufre una sacudida, por una fecha aniversaria o por un traumatismo secundario, surgen unos síntomas clínicos particulares –las "fantasías de incorporación"– que adoptan el modo del o de los componentes mal introyectados para intentar realizar la introyección de manera "mágica", partiendo de la base del "como si".

El proceso de la introyección ha sido definido por Rand (1993): "(1) Algo nuevo, desconocido (ya sea bueno o malo) me llega del exterior o surge en mí. (2) Me familiarizo con este algo a través del juego, de la fantasía, de la proyección y de una variedad infinita de otros procedimientos inconscientes o semi-conscientes [...]. (3) Tomo conciencia, por fin, de lo que me ha ocurrido [...]. Por consiguiente, puedo designar y legitimar, en mí, el proceso en su totalidad." Estas etapas revelan que, para un individuo, una familia o una comunidad, le es imposible "digerir", al instante y tal cual, los componentes de su participación en una experiencia. La introyección pasa, en cualquiera de estos casos, por una fase de disfraz, e incluso de renegación. Dicha fase es transitoria, pasajera en caso de experiencia asimilable. Pero se vuelve duradera, e incluso definitiva, en caso de experiencia traumática. Hasta aquí, esta realidad clínica ha sido esencialmente descrita a escala individual, en personas que están sujetas a psicoterapias o a tratamientos psicoanalíticos. Pero se requiere la extensión de la introyección al mito por dos razones.

Esta extensión permitirá apreciar la especificidad del proceso de introyección tal y como se desarrolla en el nivel colectivo y permitirá un nuevo enfoque de la capacidad engañosa del mito, que ha de ser plenamente reconocida en su dimensión de necesidad ineludible. Los hechos vividos han de ser, en primer lugar, deformados, han de estar temporalmente sujetos a representaciones falsas, erróneas, para ser luego reconocidos como tales por los individuos concernidos y asimilados en su psiquismo. El mito es, pues, una mentira necesaria median-

te la cual los miembros de una comunidad se enfrentan progresivamente a las experiencias peliagudas que han compartido.

Semejante concepción permite diferenciar radicalmente los mitos vivientes de los mitos muertos, es decir, de aquellos en los que ya nadie cree y que ya no son más objeto de culto ni de ritos, tal y como lo son para nosotros, hoy día, los mitos del Egipto faraónico y de la Antigüedad griega. Todos los relatos míticos constituyen unos fósiles culturales. Por lo demás, así como los paleontólogos encuentran esqueletos de dinosaurios jóvenes, adultos y viejos, los relatos de mitos muertos que han llegado hasta nosotros, casi siempre en forma escrita, presentan cierto grado de desarrollo desigual. Algunos han sido fijados por la escritura o el habla mientras nacían, otros al alcanzar la madurez y, por ende, la eficiencia introyectiva deseada por la colectividad que los había engendrado, y están, por último, los que lo fueron en el momento de su declive, e incluso, cuando habían sido declarados fuera de uso por sus creadores. Tales relatos y descripciones no restituyen ni un ápice el carácter dinámico de la simbolización mítica, es decir, de aquello que cambia y se expresa en función de las variantes de mitos y ritos similares. Como no nos mostremos relativistas a este respecto, el estudio de los textos y de las huellas arqueológicas conducirá a un procedimiento de cosificación contrario a la esencia viviente del mito. Este tipo de enfoque desvitalizador es causa, en parte, de la proliferación de investigaciones psicoanalíticas realizadas a partir del análisis de contenidos simbólicos, ¡como si se tratase de estudiar los restos de un cadáver!

Por este motivo, esta investigación se inicia con un repaso crítico de los principales trabajos psicoanalíticos efectuados a propósito del mito. Los primeros estudios (capítulo 1), que provienen de la ortodoxia freudiana, han visto básicamente en el mito la figuración pasiva y simbólica de deseos sexuales. Otras investigaciones (capítulo 2), dispersas y procedentes de horizontes teóricos diversos, han contribuido a abrir un paso –si bien, confirmado– hacia una concepción del mito como consecuencia y beneficiario de la introyección de conflictos psíquicos colectivos. Al margen de este recordatorio de posturas teóricas, resulta necesario hacer un verdadero estudio clínico del mito (capítulo 3), con el fin de responder a varias preguntas esenciales: ¿qué es la "mentira" mítica? ¿Qué experiencias se encuentran en el origen de los

mitos? ¿Cuáles son los factores que ayudan o impiden a los miembros de una comunidad enfrentarse psíquicamente a una experiencia? ¿Cuáles son las articulaciones entre mitos que emanan de colectividades y mitos personales y familiares distinguidos por ciertos psicoanalistas? El mito se solidariza con la introyección de experiencias preferiblemente traumatizantes, al detentar un estatuto de realidad, y el rito desempeña un papel esencial en este empeño (capítulo 4). El mito en tanto que objeto de investigación psicoanalítica ha de ser redefinido. Es el conjunto mito-rito el que sostiene las introyecciones colectivas y no el texto mítico, que es una simple momia del mito y de la introyección a la que, otrora, acompañara en el psiquismo y en las relaciones de un grupo de personas. Las situaciones de fracaso de la introyección colectiva (capítulo 5) se traducen por unos mitos petrificados dentro de unas historias polémicas y debilitadas, que sirven de soporte a unas creencias fanáticas y que transforman los ritos y las fiestas rituales en pasos al acto destructores. El mito de Clodoveo (capítulo 6), que inquieta las mentes, aunque no constituya más que una reedición de creencias francesas multiseculares, permite abordar la cuestión de la función de los mitos en nuestras sociedades modernas: ¿por qué este mito ha vuelto a aparecer y a qué necesidad psíquica responde para los conciudadanos que lo reavivaron? Variante del viejo mito de la desigualdad de las razas, este mito incita, asimismo, a explorar el origen y los envites psíquicos del nazismo en tanto que fenómeno mítico. En cuanto al estudio de los mitos en su sentido tradicional (capítulo 7), nos revela que determinados mitos fósiles han acompañado un proceso de introyección relativamente acabado, mientras que otros dan testimonio de unas experiencias colectivas cuya introyección siguió siendo insuficiente.

A modo de conclusión del presente estudio se asentarán las bases de una verdadera prevención ante los mitos y los ritos anclados, prevención con la que nuestros gobiernos darían muestra de su inspiración si la tomasen en cuenta. ¿Cómo se puede curar a un grupo que está en una situación de alienación frente a un mito? ¿Cómo podemos ayudarle a vivir un mito en lugar de sufrirlo? Cuestiones capitales en esta época incierta nuestra en que integrismos y nacionalismos de cualquier tendencia avasallan nuestra visión democrática del mundo.

1

Los psicoanalistas y la función figurativa del mito

SEGÚN LOS PRIMEROS PSICOANALISTAS que se interesaron por el mito, éste se encarga de figurar los deseos inconscientes de los individuos de una cultura y las prohibiciones que se oponen a esos deseos.

Primera etapa teórica: mito y figuración de conflictos endopsíquicos edípicos

Influencia de las ideas evolucionistas

La segunda mitad del siglo XIX fue testigo de una prodigiosa expansión de la teoría darwiniana de la evolución de las especies al conjunto de los campos del conocimiento. La naciente etnología y, luego, el psicoanálisis no se salvaron de este imperialismo intelectual. Tratando de poner de manifiesto lo que podía ser la religión más primitiva, Tylor (1871) y Frazer (1911-1915) concibieron el mito como el fruto de un análisis confuso de la realidad, de un pensamiento primitivo, irracional, "embrionario". Con esta idea, no se trataba tanto de estudiar el mito como tal sino de corroborar la hipótesis de una creencia primi-

tiva universal en la omnipresencia de las almas y de los espíritus. Volvemos a encontrar esta aplicación del evolucionismo etnológico al mito en los trabajos de Lévy-Bruhl (1922). El etnólogo catalogó el mito dentro de las manifestaciones de una "mentalidad primitiva", que sería propia de los pueblos llamados "salvajes" y que se conformaría con unas relaciones analógicas entre seres y cosas[3].

Al adaptar estas ideas a sus investigaciones sobre los fundamentos infantiles de los trastornos mentales, Freud (1909b) dedujo que el mito era la traducción cultural de la propia manera de pensar del niño. Desde un punto de vista más global, uno de los aspectos de la concepción freudiana de la religión (1927) asemejó dicha religión a un estricto infantilismo: si de niño busca protección junto a sus padres, de adulto pedirá ayuda a los dioses, dentro de un esquema relacional calcado de las relaciones que había mantenido con sus progenitores. Tales concepciones suscitaron una serie de críticas en el seno mismo del psicoanálisis. Mostrando que el mito es capaz de proteger una cultura de sus disposiciones psicopatológicas, Jung (1912: 76) refutó la idea según la cual aquél provendría de la vida psíquica infantil de los pueblos: "El mito es, al contrario, la producción más adulta dada por la humanidad primitiva", para la cual es "una necesidad esencial". Esta afirmación se sustenta en la existencia de "mitos típicos que [...] son, para la psicología de los pueblos, los medios de elaboración de los complejos". De ser así, ¡cada alemán llevaría en sí algunos rasgos de Fausto! Más tarde, al estudiar las condiciones del desarrollo del pensamiento en el niño, Wallon (*op. cit.*) combatió, a su vez, este tipo de analogía. Demostró que, si los sistemas de pensamiento del niño están hechos de ensamblajes cuyas piezas encajan mal y que, si sus intereses psíquicos están autocentrados, el primitivo, por su parte, ha forjado unos mitos con el fin de "agrupar las cosas de la naturaleza, de imaginar sus fuerzas actuantes, de concebirlas, de explicarlas, de oponer o unir a dichas fuerzas las del hombre" (*ibid.*: 92). Al instituir unas relaciones entre los hombres y al ponerlas en situación de coordinar sus actividades, los mitos implican ciertas técnicas.

La analogía entre mitos y vida infantil llevó a Freud a postular su existencia en el psiquismo de cualquier niño. Esta idea conllevó una patologización del mito. El niño recurriría a mitos para forjarse una familia e inventarse, a tal efecto, una especie de novela (1909b). Vis-

to así, los mitos encuentran su origen en el complejo edípico, del que son la expresión fantasmal. En una carta a Fliess del 24 de enero de 1897, Freud los había atribuido, inicialmente, a los paranoicos, lo cual prefiguraba la idea del mito en tanto que proyección en el mundo exterior de una concepción psicológica, si bien ¡era, sobre todo, lo mismo que igualar el mito a un delirio! Esta concepción volvió a asomar en el estudio del caso de Schreber (1911: 322-323), cuyo delirante discurso a propósito del sol –que aseguraba poder mirar sin dificultad, una vez curado– se aproxima a una creencia alimentada por algunos naturalistas de la Antigüedad: la ordalía a la que las águilas obligaban a sus crías a someterse, a saber, mirar fijamente al sol sin parpadear. Más tarde, le tocó a la neurosis obsesiva tener su cara a cara con el mito. Al estudiar la leyenda de Baubo, Freud (1916), gracias al tema de la depreciación de la omnipotencia paterna, asemeja un trozo de barro cocido que representa a Baubo sin cabeza, sin torso y con un rostro en la tripa a una imagen obsesiva expresada por uno de sus pacientes, quien se representaba a su padre de esta manera. Por último, en 1921, Freud comparó los mitos del héroe "tal como los cantaron los poetas" a una "poetización engañosa de los orígenes[4]" y les contrapuso su ficción filogenética –presentada en *Tótem y Tabú* (1913)– del padre de la horda originaria, que calificó de "mito científico". ¡Mito contra mito! Freud piensa que el héroe mítico se corresponde con el hijo (sin duda, el niño preferido de su madre) que hubiera abatido al padre de la horda originaria, si bien el padre habría sobrevivido en el relato del mito bajo la forma de monstruo totémico. Rebate este mito, que, según él, se limita a convertir al padre de la horda en víctima de un solo asesino, cuando este crimen habría sido cometido por todos los hijos juntos.

Incidencia de la problemática de Freud

Al proponer una concepción puramente endopsíquica de los mitos, Freud hace caso omiso, por su cuenta y riesgo, de lo que deben a las experiencias vividas por los miembros de una comunidad. El mito pondría en escena al complejo de Edipo, por el que una sociedad humana sería psíquicamente "visitada". Y nada más. Concebidos de esta suerte, los mitos serían comparables a los arquetipos en Platón. Tendrían la facultad de manifestarse en el psiquismo de un grupo humano, y luego de desvanecerse, sin relación alguna con los vínculos sociales ni

con su aleatoriedad. Es un hecho: el teórico Freud no se siente a gusto con el impacto psíquico de las experiencias vividas. Especialmente en *Tótem y Tabú* (*op. cit.*), no intentó distinguir los vínculos existentes entre mito, rito y fenómeno del tabú, si no era colocándolos bajo el signo cómodamente genérico y figurativo, no operativo, del complejo edípico. Este corte entre lo endógeno y lo exógeno es una de las manifestaciones de la confusión más general provocada por el fundador del psicoanálisis, entre el origen fantasmal (endógeno) y el origen realista (exógeno) de los trastornos mentales.

Rand y Torok (1995) explican esta oscilación, permanente y embarazosa, emitiendo la hipótesis de una cripta[5] en el Yo de Freud. Este accidente psíquico habría sido causado por un suceso que deshonró durante mucho tiempo a la familia Freud y junto a la que el joven Sigmund, con nueve o diez años de edad, compartió el afecto de vergüenza intensa: su tío, Joseph Freud, fue juzgado y condenado a un mínimo de diez años de cárcel por traficar con dinero falso y su juicio, a puertas abiertas, salió publicado en toda la prensa vienesa. Los efectos de este traumatismo serían los responsables de las rarezas en la investigación de Freud, ora propulsada, ora contenida –y que éste volvió intrínsecamente contradictoria– y cuyo estudio programático han comenzado Rand y Torok.

Pensamos que las ideas freudianas con respecto al mito no escaparon a esta dolorosa regla, que el impacto de aquella catástrofe social irradió la interpretación del complejo extraída a partir del mito griego de Edipo. En este mito, al menos en la versión ya en vía de desmitificación[6] que nos da Sófocles, el incesto y el parricidio son unos elementos del relato entre otros muchos. Freud, sin embargo, edificó su teoría psicosexual de las neurosis a partir de estos dos únicos elementos. En cambio, en la tragedia de Sófocles, la catástrofe colectiva –la peste rebana– que es señal de los crímenes de Edipo a la par que amago de su revelación, no es menos dramática que los crímenes en sí. Creemos que, al hacer hincapié en la sexualidad y en el crimen culpables, cuando eran desconocidos de todos, inclusive de su autor, Freud trató de minimizar, hasta sus límites más extremos, la amplitud de la mirada social reprobadora dirigida hacia tales actos, en el momento de su revelación pública. Esta actitud se debería a una gran similitud entre revelación pública de los crímenes de Edipo y sus consecuencias catastrófi-

cas para el interesado y revelación pública del crimen de Joseph Freud, con el traumatismo psicosocial que conllevó para los miembros de su familia.

El hecho de que Freud se ciñera al contenido manifiesto de los mitos puede ser cuestionado, a su vez, a la luz de la experiencia infantil que escindió a su Yo. Si el portador de una cripta está condenado a guardar, tanto para consigo mismo como para con los demás, el recuerdo del indecible acontecimiento, no pierde las esperanzas de poder revelarlo para elaborar la carga emocional de lo callado. Por lo que cada trauma encriptado en el Yo está simultáneamente disimulado y exhibido. En el caso de Freud estudiando el mito de Edipo, el drama familiar habría sido encubierto mediante una curiosa selección de los elementos narrativos y habría sido mostrado ciñéndose a los contenidos manifiestos en lugar de abordar su significado latente; porque, lo que en el mito de Edipo se parece a los actos delictivos de Joseph Freud, surge precisamente bajo la forma de contenido manifiesto. Es como si Freud hubiera expresado el siguiente mensaje: no puedo decir nada del crimen de mi tío; no obstante, existe un equivalente en el mito edípico, que únicamente puedo nombrar si no lo menciono en absoluto, es decir, olvidándome de nombrarlo ostentosamente.

Tal como lo precisó Torok (1978), la existencia de representaciones y de afectos encriptados "se atestigua por su ausencia manifiesta". Condenado a tratar de formular la experiencia socio-familiar que lo golpeó profunda y calladamente, Freud se sirvió de imágenes míticas, mudas por definición, para señalar este drama, e incluso, para intentar introyectarlo en el modo gráfico. El estudio psicoanalítico del mito se resentiría directamente de esta compulsión, que obligaba a Freud a no poder aprehender el mito sino a través del estudio de sus contenidos simbólicos gráficos y narrativos, los cuales constituían el nivel manifiesto. Semejante limitación al primer grado del mito es, por supuesto, sorprendente viniendo del descubridor del significado latente de las imágenes del sueño y de su método de desciframiento[7].

Origen endopsíquico del mito

El modo de formación del mito, tal y como lo concibió Freud, sería otra consecuencia de la experiencia traumatizante que fracturara a su

Yo. La mitología está definida (1901: 276-277) como "una psicología proyectada en el mundo exterior". Freud añade que se "podría emprender la tarea de descomponer [...] los mitos relativos al paraíso y al pecado original, al mal y al bien, a la inmortalidad [...] y traducir la metafísica en metapsicología". Este proyecto se sostiene con un paralelo (1908: 45) efectuado entre los deseos colectivos y los mitos, en el que éstos corresponden "a los vestigios deformados de fantasías de deseo propias de las naciones en conjunto, de los sueños seculares de la joven humanidad". Asimismo, en una carta a Jung de junio de 1910 (n.º 199), Freud afirma que el mito proviene de una estricta proyección psíquica sobre lo espacial o sobre el calendario y que, de ninguna manera, está moldeado por introyecciones. El sacrificio, en particular, correspondería a "la aniquilación del yo animal por el yo humano", a "la proyección mitológica" de la represión de mociones endopsíquicas. Pensar que el mito es tan sólo el fruto de deseos inconscientes permite negar lo que, en el mito, resulta de la introyección en el psiquismo de las relaciones del sujeto con el mundo exterior. Pretender que todas las producciones culturales son edípicas permite, aquí también, purgar su etiología de cualquier riesgo de exogeneidad.

Imperialismo del complejo de Edipo en la etiología del mito

Para Freud, las "fantasías de deseo" que dan vida al mito son exclusivamente los deseos edípicos de incesto y de parricidio. El 15 de octubre de 1897, ya había confesado a Fliess: "He encontrado en mí, al igual que en los demás, unos sentimientos de amor hacia mi madre y de celos hacia mi padre, sentimientos que son, según creo, comunes a todos los niños [...]. Si así ocurre, se comprende [...] el efecto sobrecogedor de Edipo Rey [...]. El mito griego pone de relieve una compulsión que cada cual reconoce por haber experimentado dentro de sí los síntomas de su existencia." Dos cartas a Jung ponen de manifiesto una extensión a todos los mitos del complejo destacado en el mito de Edipo. En agosto de 1908 (carta n.º 106), Freud expone su "sospecha de que el núcleo del mito es el mismo que el de la neurosis". En 1911 (carta n.º 169), pregunta a su corresponsal: "¿Ha notado Usted que las teorías infantiles de la sexualidad son indispensables para la comprensión del mito?" Más adelante, las construcciones pseudo-antropológicas de *Tótem y Tabú* (*op. cit.*: 179) tuvieron como finalidad asen-

tar la universalidad del complejo, deduciéndolo de la tragedia de Sófocles: "En el complejo de Edipo, volvemos a encontrar, a un tiempo, los comienzos de la religión, de la moral, de la sociedad y del arte."

Asimilación del mito a un sueño colectivo

La voluntad freudiana de efectuar una lectura de todas las manifestaciones psíquicas en función de la sexualidad edípica chocó, en ocasiones, con su preocupación por dejar que sus pacientes interpretaran por sí mismos sus conflictos internos y hallaran las claves de sus propios sueños. Les aplicaba un simbolismo universal constituido de antemano. Una afirmación relativa a la figuración simbólica de la sexualidad en las imágenes muestra con elocuencia que el mito, a su vez, fue sometido en el diván de Procusto a un pansexualismo, para el que el complejo de Edipo y su resolución constituían la finalización psicogenética (1900: 301): "Cuando se está familiarizado con el empleo superabundante de símbolos para figurar el material sexual en el sueño, [...] se está tentado de esbozar una nueva clave de los sueños. [...] esta simbólica no es especialmente propia del sueño, la volvemos a encontrar [...] en todas las representaciones colectivas [...]: en el folclore, los mitos, las leyendas." De manera aún más explícita, Freud (*ibid.*) establece un paralelo entre mito y sueño, pensando que los dioses griegos eran una figuración colectiva del inconsciente. No obstante, la afirmación tardía (1932) de una similitud de mecanismos utilizados en el sueño y en el mito –la figuración mediante símbolos y la transformación en lo contrario– escapa a la contradicción.

Freud no se propone enriquecer el mito con un significado nuevo, sino confirmar el descubrimiento de la vida del inconsciente y de sus resortes edípicos[8]. Considerado como mero medio de comprensión, y como medio justificado para un fin, no estudia el mito como tal. Se aferra al pie de la letra al relato mítico, se mantiene, a pesar suyo, en la concepción occidental del mito en tanto que lugar de un significado oculto y objetivable que se puede y que se ha de extirpar.

Otras concepciones ortodoxas

Karl Abraham (1909) llevó a cabo la primera investigación del mito como tal, en *Sueño y Mito*. Consiste en un estricto análisis de conte-

nido. El mito sería –a semejanza del sueño– un cumplimiento de deseo: "En el sueño, la actividad fantasmal infantil y sus objetos sobreviven. [...] el mito [...] contiene (de manera velada) los deseos de la infancia de la colectividad." Al igual que en el sueño, los efectos de la censura pueden ser localizados en el mito (*ibid.*: 97-102): la condensación de los elementos míticos[9], el desplazamiento y la elaboración secundaria, donde los elementos latentes esenciales ocupan, dentro del discurso sobre el sueño, un lugar insignificante en estado de vigilia. Si un sueño, poco a poco, se va modificando por asimilaciones de elementos nuevos, de la misma forma, un mito sufrirá modificaciones progresivas en el transcurso de la vida de un pueblo. Este proceso se debería, en particular, a las influencias más fuertes que los mitos de un pueblo ejercen sobre los mitos de sus vecinos. Por último, si se puede encontrar un mismo deseo en varios sueños, también podríamos encontrarlo en varios mitos. A este respecto, el estudio de Abraham es valioso: el paralelo establecido entre sueño y mito, a través de los mecanismos de defensa que en ambos se despliegan, es pertinente, ya que estos mecanismos operan tanto en el psiquismo de cada individuo como en las producciones culturales.

El mismo año, Otto Rank sitúa la exaltación de héroe nacional en el centro de numerosos mitos. El héroe suele ser hijo de rey. Su nacimiento está precedido de dificultades: continencia o esterilidad de los padres. Durante el embarazo, la madre recibe un aviso mágico: el nacimiento será amenazador para el padre. Éste destina al recién nacido a la muerte o al abandono. Unos animales, o unas personas humildes, le salvan y lo amamantan. Una vez adolescente, la búsqueda de aventuras acaba con el encuentro de sus padres: se venga de su padre y, una vez reconocido, alcanza la grandeza. El mito del héroe pondría en escena la sobreestimación de los padres durante la primera infancia y, luego, el despego hacia ellos, influido por la rivalidad edípica y por la decepción. Estos temas crearían la necesidad de "psicoanalizar el mito del héroe en tanto que pesadilla de neurótico". En una obra escrita en colaboración con Sachs, Rank (1913) califica mitos y cuentos de "puras producciones fantasmales" y, sobre todo, de "sustitutos de realidades psíquicas golpeadas por la renegación". La escisión existente entre las figuras míticas sería comparable a la escisión de los sentimientos del soñador, repartidos entre diversos personajes. Puestos al servicio de la

represión, aquí colectiva, de la sexualidad (*ibid.*: 81), el mito y el cuento constituirían "un desarrollo cultural negativo, y en cierta medida [...] un almacén para las mociones libidinosas que han quedado inutilizables y para las satisfacciones inaccesibles a las que el niño de hoy ha de aprender a renunciar en beneficio de la civilización".

Al igual que Freud y Abraham, Rank ve en el mito el sueño de masas (edípico) del pueblo. Esta idea ha sido compartida por otros psicoanalistas de la primera generación, dando lugar a unos trabajos de menor importancia: Jones (1910), en su libro acerca de la pesadilla, Maeder (1910), a propósito del simbolismo de las leyendas, de los cuentos y de los sueños, Riklin (1908), quien consideró el mecanismo onírico de los cuentos de hadas, y Jung (1913), antes de su ruptura con Freud: "Los mitos [...] son, ante todo, una manifestación de las tendencias inconscientes [...] y pueden ser comparados a los sueños." Más recientemente, Rosolato (1969: 89) evocó la capacidad del mito para organizar la culpabilidad edípica, con vistas a que ésta sea accesible a la mayoría, en tanto que representación", ya que el mito conserva un estatuto figurativo.

Segunda etapa teórica: mito y figuración de otras formas de vida psíquica

En 1909, Silberer ya distinguía en los mitos, y en cualquier producción psíquica en general, ciertas representaciones inconscientes gráficas: los "fenómenos simbólicos funcionales". En vez de ilustrar el contenido del pensamiento o de la fantasía, estas representaciones reflejarían el funcionamiento psíquico: fácil o no, y hasta coartado. Junto a la representación gráfica del complejo edípico, el mito figuraría el juego de los procesos psíquicos que intervienen para dominar este conflicto. Tal concepción le permitió a Ferenczi (1912) ver, en los principales personajes de la tragedia de Sófocles, la figuración de los dos principios de la actividad psíquica: "Edipo representa el principio de realidad [...] que impide la represión de las ideas que sobrevienen [...], exigiendo que todas sean sometidas a la prueba de realidad" y Yocasta personifi-

ca "el principio de placer que, sin preocuparse por la realidad objetiva, no tiene otra finalidad que la de evitarle al Yo cualquier sentimiento pesaroso". De hecho, si Edipo busca la revelación de su destino, su madre le suplica que no lo haga.

En 1955, Marcuse cuestionó una tesis de Freud, según la cual la felicidad no es un valor cultural, y puso el pesimismo freudiano en relación con su contexto histórico: la Primera Guerra Mundial y la llegada del nazismo. Una civilización podría saldar su deuda a un precio que no fuese el de una restricción cuasi total de la vida instintiva, incluso si esta idea sigue siendo todopoderosa en la actual "sociedad del principio de rendimiento". Si Prometeo es el héroe mítico de nuestra cultura, en la que trabajo, producción y progreso pasan por la represión de las pulsiones (*ibid.*: 144), podemos contraponerle otras figuras míticas: Orfeo y Narciso, cuya "imagen es la de la alegría y la realización". Aunque no cuestione la función figurativa del mito, Marcuse recurre a unos mitos distintos al de Edipo para comprender los resortes psíquicos de nuestra época.

Poco después, Reik (1957) se propuso investigar la causa y la naturaleza exactas del sentimiento de culpabilidad que atormenta nuestra civilización, míticamente traducido por el cese brutal y definitivo de la felicidad de la que gozaba el ser humano en el Edén: el asesinato y el engullimiento del padre primitivo de la horda, "crimen originario" discernido por Freud en *Tótem y Tabú*. Los mitos son de cierta ayuda en dicha investigación, ya que "no todo, en los mitos, es mito" (*ibid.*: 53): hubo un tiempo en que el mito no estaba separado de la historia. Los mitos permitirían conocer unos acontecimientos olvidados. Si no descarta la concepción del mito en clave de sueño despierto, de cumplimiento de deseo colectivo, Reik busca igualmente la huella condensada de acontecimientos prehistóricos que realmente ocurrieron. Con mayor exactitud, no ve en el mito el relato de algún pasado ficticio, "sino una realidad trasladada, a su vez, al relato imaginario". No obstante, la capacidad del mito para mezclar realidad histórica e imaginaria lo desacredita parcialmente a los ojos de Reik. Al utilizar los mitos con fines demostrativos, no nos hemos de extrañar que no intentara discernir su función[10]. Contrario a esta búsqueda de una realidad odiosa, Devereux (1982: 21) rebate la hipótesis según la cual los mitos griegos escenificarían la historia de una conquista social: la de un mun-

do matriarcal pregriego a través de un mundo patriarcal. Del aprecio de muchos historiadores, esta concepción correspondería a "la proyección mítico-histórica en la vida adulta de la experiencia del niño, que vive bajo un régimen matriarcal y que, al ir creciendo, se inserta en un mundo patriarcal." Devereux recuerda, a este respecto, que los mitos pormenorizan en sus relatos la concepción, el nacimiento y la infancia del héroe; como, por ejemplo, Edipo. A medio camino entre Reik y Devereux, Anzieu (1975) piensa que el mito no cuenta "ni la historia real ni una pura ficción", sino "una historia imaginaria, aunque creíble y cruda".

En el marco de su propia conceptualización, Mélanie Klein (1963) estima que el mito describe la manera en que los objetos interiores amenazadores son dominados: los buenos objetos dañados son reparados y se elabora la escisión entre objeto bueno y objeto malo. En la misma línea, Kaës (1976) considera que mito y fantasía cumplen una función defensiva contra determinados objetos, afectos y representaciones que constituyan una amenaza, interna o externa, real o imaginaria. En estos estudios ya no se sitúa al mito en un campo del deseo sexual ni de su satisfacción; más aún si se tiende a atribuirle una función activa, lo cual contribuye a sacarlo de un papel meramente pasivo, reflexivo. Pasche (1982: 868) amplía la figuración mítica de las mociones pulsionales y de su organización a la de la evolución de la libido y del Yo de cada individuo: "Los Dioses y los Héroes sienten, padecen, hacen lo que reprimimos, pero también lo que quisiéramos realizar: nuestros ideales de poder y de disfrute." Por último, Nicolaïdis (1988: 33) ve en el contenido del mito el resultado de una serie de deformaciones previsibles de los hechos, que el pueblo va cambiando en función de su deseo colectivo. Los mecanismos y la dinámica mediante los cuales un mito se construye se parecen a los que ayudan al individuo a construirse una representación de sus pulsiones: se procede a una elección entre los acontecimientos, las experiencias vividas y las sensaciones-percepciones. La definición del mito como historia del deseo de una cultura nos parece acercarse a los envites de la introyección mítica. Porque si la selección que efectúa el mito para dramatizar el deseo concuerda con las huellas mnémicas y con la homeostasis pulsional del grupo que lo va tejiendo, debe por igual, tal como lo concreta Nicolaïdis, tomar en cuenta las capacidades de "fantasmali-

zación simbólica" de dicho colectivo, es decir, según nuestra opinión, sus capacidades de introyección. En otras palabras, esta elección se sostendría en las posibilidades de aceptación psíquica, por parte de los miembros de una colectividad, de las sensaciones, los afectos y las representaciones que acompañaron unos acontecimientos comunes.

Reacciones de los antropólogos

Aunque Caillois (1938: 19-26) condene irrevocablemente esas "lamentables tentativas psicoanalíticas" caracterizadas por "la necesidad de trasladar, por las buenas o por las malas, en el análisis de los mitos, un principio de explicación, que ya resulta abusivo extender a toda la psicología, cuando el empleo mecánico y ciego de un simbolismo imbécil, la total ignorancia de las dificultades propias de la mitología y la superficialidad de la documentación facilitan todos la negligencia entre los aficionados", le reconoce a este "delirio de interpretación" el mérito esencial de haber planteado la pregunta de las necesidades afectivas, a la que los mitos están destinados a responder. Las interpretaciones psicoanalíticas permitirían concebir el estudio de la mitología como un proceso de prospección psicológica, puesto que "en el mito es donde mejor se percibe, en lo vívido, la colusión de las perturbaciones más secretas, más virulentas del psiquismo individual y de las presiones más imperiosas y turbadoras de la existencia social" (*ibid.*: 33). Caillois, en definitiva, coloca el mito al encuentro de dos determinismos, el de los complejos de la libido y el de las situaciones sociales.

Este interés metodológico lo comparte Bastide (1950: 50): en tanto en cuanto un relato de sueños realizado por un paciente conduce al "punto de partida de su neurosis", el psicoanálisis de los mitos de una cultura nos adentraría hasta los fundamentos de esta cultura y conoceríamos las "motivaciones secretas" que dan origen a sus instituciones. Elíade (1962: 43) invita a los historiadores de las religiones a la autocrítica. Cierto es que "los psicólogos han encontrado excelentes materiales en nuestros libros, aunque raramente unas explicaciones en profundidad y se han visto en la tesitura de compensar esta laguna [...] formulando unas hipótesis de conjunto, con frecuencia demasiado

apresuradas". Pero el psicoanálisis demostró que los "arquetipos del simbolismo arcaico" pueden ser redescubiertos por cada individuo. Elíade deseaba que la historia de las religiones se convirtiera en un "metapsicoanálisis", donde se estudiara al hombre no solamente en tanto que ser histórico, sino también en tanto que "símbolo viviente". El psicoanalista Nacht (1968: 1703) estima que el psicoanálisis "ha permitido a la etnología alcanzar aquellas corrientes profundas de la psiquis humana que dan a las satisfacciones de una cultura su completa significación". Pero los antropólogos también criticaron la concepción freudiana del mito, con severidad.

El análisis del mito de Edipo, llevado a cabo por Freud y por los psicoanalistas ortodoxos, suscitó algunas reservas justificadas. Delcourt (1944) fue la primera en observar que Freud no se interesaba por la globalidad del mito de Edipo, antes de que Lévi-Strauss (1958) afirmara que las hipótesis freudianas no constituían más que una versión suplementaria de este mito, cuando el estudio de un mito requería tomar en cuenta sus diferentes versiones. Al margen de tales objeciones, Bastide (1968: 1080) reprocha a Freud el no haber explicado el mito sino a través de "lo libidinoso" y haberle dado una finalidad intrapsíquica, cuando ante todo tendría una función societaria[11]: "Se yergue en contra de la hostilidad de la naturaleza y [...] echa los cimientos de la solidaridad social."

Otras críticas, por el contrario, son abusivas. Girard (1972) se erige en contra de la exclusividad de la fantasía en la textura del mito, particularmente el de Edipo, para reivindicar una parte de realidad: una situación de violencia colectiva, donde unos individuos fueron victimizados, habría dado origen al mito. Éste, lejos de revelar al hombre las modalidades ocultas de sus deseos sexuales, camuflaría el linchamiento de las víctimas propiciatorias, en tanto que mito fundador desde un punto de vista societario. Aunque Girard rebate justamente un imperialismo interpretativo, lo está sustituyendo por otro; porque resulta abusivo colocar el fenómeno del chivo expiatorio entre los fundamentos de todos los mitos. Más radicales todavía son dos historiadores, Vernant y Vidal-Naquet (*op. cit.*), para quienes Edipo no es un mito sino una situación dramática tardía. El complejo de Edipo no existe (!): si Edipo mata al desconocido que resulta ser su padre, lo hace para defenderse y si, luego, se casa con Yocasta, lo hace empujado por

Creonte. Sin embargo, Freud había respondido de antemano a estos autores al evocar la afinidad persistente del viejo mito entre los espectadores de la tragedia de Sófocles, indicio de la existencia del conflicto edípico en su inconsciente.

2

Los psicoanalistas y la función introyectiva del mito

SE PRODUJO CIERTO DISTANCIAMIENTO con respecto a la concepción freudiana del mito –edípico, figurativo y endopsíquico–, cuando se fueron tomando en cuenta ciertas situaciones clínicas en que la conflictividad intrapsíquica no estribaba únicamente en un enfrentamiento entre deseos y prohibiciones, sino también en las tentativas de introyección de traumatismos, causados por unas experiencias vividas que habían destruido parcial o totalmente la facultad de desear. Este capítulo está dedicado a los trabajos psicoanalíticos que confirman el compromiso en esta dirección. Dichas investigaciones provienen de muy diversas obediencias. Si algunas, fieles parcialmente a Freud, vieron en el mito un intento de introyección de conflictos endopsíquicos, otras, más recientes, han establecido ciertos vínculos entre mito e introyección de experiencias vividas.

Tercera etapa teórica: mito y elaboración de conflictos endopsíquicos

Roheim (1950) mostró su desacuerdo con respecto al papel estrictamente figurativo atribuido al mito. Si bien no pone en duda la univer-

salidad del complejo de Edipo, esta visión freudiana coexiste con un avance histórico: la cultura, para la que el mito es un retoño esencial, es un consenso de grupo realizado ya no en torno a unos designios deseantes, más o menos reprimidos y cuya huella figurativa portaría en sí el mito, sino en torno a una lucha contra la angustia.

Jung y los arquetipos

Sin ambigüedad alguna, Jung atribuye al mito un papel de elaboración de conflictos endopsíquicos. Mitos y sueños son las expresiones de datos inconscientes primordiales (1917): los arquetipos, en torno a los cuales los mitologemas, o elementos del mito, se unen. Encontramos arquetipos idénticos en mitos de culturas distintas, lo que corrobora su universalidad. Aun así, la descripción de determinados sueños por determinadas personas pone de manifiesto los mismos arquetipos. Los sueños pueden, por ende, exceder la psicología del soñador para acoger la figuración de designios psíquicos inherentes a su cultura. De hecho, Jung postula, más allá del inconsciente personal, la existencia de un inconsciente colectivo, cuyos arquetipos serían el contenido "megasimbólico". Lejos de no surgir sino en ciertos sueños, los arquetipos entran en juego en las exteriorizaciones psíquicas de las masas humanas. Siendo bipolar, el arquetipo posee un aspecto positivo y otro negativo, y es una de estas potencialidades la que gana cuando se manifiesta socioculturalmente. Decisiva en lo que a la evolución de la comunidad correspondiente se refiere, la opción actualizada depende de la actitud que la conciencia de cada individuo adopte al reaccionar. La aparición colectiva de un arquetipo implica el riesgo de suscitar el movimiento de un gran número de individuos llevados por impulsos análogos. Entonces es cuando el mito intervendría, con la tarea de hacer bascular el arquetipo emergente hacia su polo positivo. Esta misión le incumbe a la figura del héroe mítico, encargado de "ganar la victoria contra el monstruo de lo oscuro" –símbolo de las potencialidades amenazadoras del arquetipo–, de lograr, en el fondo, una "victoria deseada y esperada de la conciencia[12] sobre el inconsciente". La aventura del héroe (1912: 640) simboliza la renuncia al deseo infantil de fusión con la madre y, por eso mismo, el proceso de individuación. Esta concepción del mito, considerado protector eficiente contra los peligros psíquicos que amena-

zan la conciencia de una cultura, llevó a Jung a realizar una articulación inédita de sueños y de mitos, tomando como base "la función general de los sueños, que estriba en restablecer nuestro equilibrio psicológico, con la ayuda de un material onírico que reconstituya sutilmente el total equilibrio de nuestro psiquismo". Dicha función compensadora de los sueños según las deficiencias de la personalidad sería, asimismo, inherente al mito. De manera más global, Jung (1912) estimó que la construcción de la imagen proporcionaba un modelo de la autoelaboración del psiquismo, al observar que numerosos enfermos mentales en vía de curación dibujaban unos círculos cuadrangulados comparables a los mandalas utilizados para la meditación por los tibetanos budistas.

La teoría de los arquetipos desconoce el enfrentamiento entre deseos sexuales y prohibiciones. Este proyecto, ambicioso y logrado, de extracción del mito del solo campo de las vicisitudes de la libido puso en evidencia los vínculos esenciales que esta elaboración colectiva mantiene con la amenaza psíquica. Sin embargo, se nos presenta seriamente limitado en varios puntos, aunque sólo sea porque desaloja la huella del complejo de Edipo en los mitos. Primer balance, Jung calificó los arquetipos de "imágenes originarias", cuando constituyen el aspecto manifiesto, cultural y singular del relato mítico. De lo que se deduce que Freud, tal como hemos recordado antes, tuvo razón al rebatir el apego de Jung a las formas manifiestas del mito, cuando incluso él mismo procedió de la misma manera al interpretar la tragedia de Sófocles. El segundo balance, reclamo de una crítica más vigorosa, contrapone a Freud y a Jung, volviéndose ambos la espalda. Jung piensa que la etiología del mito es estrictamente endógena: los símbolos míticos, o arquetipos, son autónomos y se derivan de una producción mental natural, lo que asemeja el mito a una profusión arbitraria de imágenes atemporales. En tanto en cuanto el complejo de Edipo podría visitar a un "alma colectiva" provocando un cortocircuito en el vínculo social, los arquetipos procedentes del inconsciente colectivo se manifestarían, a su vez, como pura autarquía con respecto a las situaciones sociales. Éstas no prestarían al mito más que el decorado narrativo; es decir, lo mismo un lugar que otro, o mejor tal arma y esta vestimenta de un héroe y no esa otra. Complejo edípico y arquetipos junguianos: ¡el mismo imperialismo de lo endógeno de las producciones del psiquismo!

Lacan y los mitemas

Según Lacan (1957: 252), el mito permite "centrar el valor exacto de lo que llamamos las teorías de la sexualidad", es decir que relativiza su importancia. El mito sería comparable "al esquema en el sentido kantiano. Está mucho más cerca de la estructura que de cualquier contenido". Este paso del simbolismo del mito a su carácter estructural ofrece la ventaja de distinguir "elementos o unidades cuyo funcionamiento [...] es, en el nivel de éstos, comparable, sin serle por ello idéntico, al que desprende el estudio de la lingüística": los mitemas. Sin embargo, esta referencia a las leyes del lenguaje no le permitió a Lacan aplicar correctamente la noción de esquema a los mitos. En realidad, el esquema es básico[13]. Es invariante, limitado en número, que une los motivos manifiestos de toda elaboración psíquica: aquí, el relato mítico. Ahora bien, Lacan (*ibid.*: 254-255) lo iguala a los significantes (los mitemas), como si los mitemas fueran los fundamentos del relato mítico, cuando no son más que la ilustración gráfica y verbal –simbólica– de la acción introyectiva de los esquemas. La función otorgada al mito reduce sus resortes a un juego abstruso de significantes: "Hallamos ahí [...] cuestionada la relación [...] con una [...] potencia sagrada [...] que hace que el hombre sea capaz de introducir en la naturaleza lo que une lo cercano a lo lejano, como hombre y universo, capaz igualmente de introducir en el orden natural, no sólo sus propias necesidades y los factores de transformación que les son sometidos, sino la noción [...] de una identidad profunda [...] entre, por un lado, el poder que tiene [...] para incluirse en un significante y, por otro lado, el poder que tiene [...] para llevar a cabo la pura y simple introducción del instrumento significante en la cadena de las cosas naturales." El mito daría sentido a las relaciones entre el hombre y el mundo. Es cierto. Pero, ¿qué ocurre con las relaciones inter- e intrapersonales, con los deseos y las prohibiciones? Influido por el estructuralismo de Lévi-Strauss, y los consiguientes efectos de cosificación, Lacan desconecta a lo humano deseante de sus envites pulsionales, en beneficio de modalidades globales, por no decir borrosas o demasiado abstractas, de interacciones con el mundo. Aun así, quedémonos con la idea de que el significante desempeñaría un papel de transformación en las relaciones del hombre con su entorno, avalando a un tiempo su constancia. El mito daría sentido al hecho de

que transformamos el mundo a la par que le pertenecemos, que nos envuelve.

Estos envites parecen haber sido localizados por Legendre (1989): el mito "sujeta la sociedad y ésta sujeta a los individuos que pasan". El mito es "un proceso de transformación" que se encarga de "mudar el vacío en escena originaria", dividiendo palabras y cosas. Esta funcionalidad permite comprender que el mito agencie "la dialéctica de los dos términos que sostienen la vida: nacer y morir", es decir, "el principio genealógico de la humanidad" (*ibid.:* 139). Ahora bien, al concebir el mito, a imagen del espejo, como un universo ficcional "llamado a fundar el vínculo social en tanto que relación especular" (*ibid.:* 92), Legendre deja intacta la operatividad introyectiva del mito, que se hubiera podido deducir de su capacidad para ser portadora del grupo que lo engendra. La concepción de imagen y discurso míticos, a partir de un reflejo, contradice su capacidad de transformación, debido al estatismo que organiza la simetría especular. Siempre dentro de una perspectiva lacaniana, Pécaut (1982: 9) reconoce en el mito "el lugar de una simbolización primordial", intermediario "entre la alucinación y la fantasía, un hueco abierto, hacia fuera, sobre lo real de la psicosis, cerrado, hacia dentro, por el inconsciente reprimido". Pero, añade que sirve de cincel que "subsimboliza" al individuo, que "no emerge sino para recusarlo". Aun siendo una valiosa barrera contra la psicosis, el mito sería, no obstante –debido a su voluntad de "omnipotencia"– un enemigo de la neurotización, ferozmente hostil a la sexuación del sujeto y constituyente de un mero lugar de paso fronterizo entre el antes psicótico y el después neurótico. Esta concepción lleva el sello de la desvalorización lacaniana de la imagen en beneficio del significante-rey.

Dimensión terapéutica del mito

Diel (1966) considera que el mito es creador y organizador de símbolos, y no sólo su marco o su espejo. En el transcurso de la evolución de la especie humana, la imaginación, inicialmente "afectiva y divagadora", se habría vuelto "expresiva y simbolizante", capaz de crear símbolos, "imágenes con significado concreto con el fin de expresar el destino del hombre" (*ibid.:* 15). El fundamento de esta capacidad sería "la introspección-interpretación". Siendo pésima sustituta de la segu-

ridad del instinto animal, esta incesante "autoobservación de sus motivos íntimos" es fuente de tensión psíquica y de displacer. Razón por la que los mitos dramatizan este sufrimiento y la necesidad de superarlo, mientras la observación íntima genera una vergüenza fundamental y actitudes reaccionales: sublimación o represión. Por ejemplo, Ícaro sería un mito del combate contra la imaginación errónea y exaltada (*ibid.*: 46). La simbolización mítica reconstituye, en forma de lenguaje gráfico, el "cálculo oscuro de justificación errónea" que es "la oscura introspección", con vistas a corregirlo. El mito desempeñaría un papel profético e intelectualista frente a la atrofia de nuestra capacidad para sentir. El heroísmo mítico, que simboliza la situación conflictual a la par que es matriz de símbolos y mitos, estaría destinado a superar este error, bajo la mirada del símbolo "divinidad", sello legal de dicha determinación psicológica.

Inversamente, Fromm (1951: 10-19) estima que el mito sirve para expresar plenamente unas experiencias íntimas, sentimientos o pensamientos, tratándoles como acontecimientos que se hubieran desarrollado en el mundo exterior. Lejos de corregir nuestra indigencia sensorial, el mito tendría como fundamento una "afinidad que tiende a asociar, por un lado, una emoción o un pensamiento, y, por el otro, un acontecimiento que los sentidos percibieron". Enraizado en nuestros sentidos, traduciría unas experiencias íntimas con la ayuda de expresiones simbólicas, por ejemplo, el fuego o el agua. Por eso mismo, al estar intrínsecamente vinculado a lo que representa, el símbolo universal inherente al mito se opondría al símbolo convencional, que no hace sino designar un objeto por su nombre, así como al símbolo accidental, que vincula directamente el nombre de una cosa, o de una situación concreta, a un recuerdo personal.

Para Hillman (1972), la idea de mito asimilado a psicoterapia es explícita, lo cual concuerda con las tesis de Jung acerca de la acción de los arquetipos en el mito[14]. Esta concepción está sustentada por la coexistencia histórica del retorno significativo a los mitos griegos, durante el Renacimiento, y de la calidad de las creaciones artísticas en dicha época, en que se podía curar las enfermedades de la fantasía (*ibid.*: 150) por medio de "la frecuentación de las verdades metafóricas en las imágenes del mito. De la misma manera en que el razonamiento falso y la débil voluntad se corrigen por medio de sus principios propios, el mito

se convierte en una disciplina para la imaginación". Esta estrategia le evitaría al psicoanálisis quedar entrampado en una investigación del mito fijado al eje de la significación de sus contenidos. Porque si muchos son los psicoanalistas que han visto configuraciones psicopatológicas en el contenido del mito, Hillman, por su parte, muestra que la psicopatología descrita a través del informe de un caso clínico es un relato mítico (*ibid.:* 151): "La mitología clásica [...] es una compilación de familias de historias fuertemente unidas entre sí, extremadamente detalladas, aunque sin sistema esquemático, ni en los relatos tomados por separado ni en los agrupados. La psicopatología también es una familia de problemas conjuntos, pormenorizados de manera concreta, pero que no pueden ser sistematizados." Otro paralelo, el diagnóstico psicológico al igual que el mito –descripciones de un proceso y los procesos en sí– están sujetos a modificaciones. Por último, en el mito, cuya estructura es dramática y contiene su propio desenlace, patología y tratamiento coexisten. A partir de esta constatación, Hillman estima que nuestros trastornos individuales serían el medio para discernir los trastornos colectivos que el mito se encarga de elaborar (*ibid.:* 153). Sanador, según Jung, de los males psíquicos de una cultura, el mito podría también curar los de un individuo. De manera comparable, Athanassiou-Popesco (1996: 27) constata que el mito obedece a una auto-organización que permite la elaboración progresiva de los pensamientos que contiene.

Encontramos de nuevo estas ideas, en cierta manera, en el libro de Bettelheim (1976) acerca de los cuentos de hadas. Al ser educativos, éstos enseñan al niño a construir su personalidad, a encontrar "sus propias soluciones meditando acerca de lo que la historia deja entender acerca de sí mismo y de sus conflictos internos, en un momento concreto de su vida". Blancanieves tranquiliza a las niñas asegurándoles, más allá de la eventual envidia de su madre, su florecimiento estético y sexual por venir. La historia de los Tres Cerditos ayuda a los niños a operar una transición del principio del placer al principio de realidad: la suerte de los dos cerditos imprudentes incita a diferir la satisfacción inmediata que procura el juego y a preocuparse por su porvenir. Pero el cuento no sería idéntico al mito, puesto que "los cuentos de hadas tienen como finalidad, no la de proporcionar información útil sobre el mundo exterior, sino la de dar cuenta de los pro-

cesos internos que obran en un individuo". ¡Bettelheim otorga al cuento el papel terapéutico que Hillman otorga al mito, al paso que le niega semejante papel al mito! La pugna es ociosa: tanto mito como cuento poseen una función terapéutica, ya que ambos tipos de expresiones culturales son requeridas por individuos y por comunidades para acompañar la resolución de conflictos psíquicos. Si el cuento es directamente ajeno a lo sacro, los cuentos populares de los países cristianos estaban hechos para la velada de los adultos y conservaban una de las funciones del mito antiguo: contar una historia. Por lo demás, pese a la idea de función terapéutica de los cuentos, las interpretaciones de su contenido simbólico, opina Bettelheim, atañen a la ortodoxia más limitativa.

Nathan (1988: 16) estima que el mito y la clínica tienen en común la inscripción de desórdenes, aparentemente incomprensibles dentro de la lógica de un relato, la transmisión de representaciones y de movimientos corporales y la vectorización de imágenes por medio de las palabras. La función del mito estribaría en el movimiento de simbolización que realiza. Para ello, al ser el mito generador de interpretaciones, resulta vano empeñarse en interpretar sus contenidos (*ibid.*: 87). Si el mito cuenta una historia, "el rito constriñe a cumplir una sucesión de gestos: uno y otra, imbricados, en ocasiones, en una relación complementaria, transmiten la imagen indeleble de un movimiento". El rito suscita el relato mítico a partir de su ausencia y, luego, una vez agotado su contenido en cuanto lo ha vuelto a rememorar, a interpretar y a desplegar dentro de un marco concreto, lo deroga hasta volver a suscitarlo. El mito es un "operador terapéutico" (*ibid.*: 17) cuya acción es comparable a las terapias tradicionales, ricas en imágenes dotadas de un poder de transformación. En estas técnicas aparecen pocos discursos, pero sí objetos, ritmos, cantos y sacrificios. El lenguaje de los ritos idóneos no pasa por las palabras, sino por unos objetos verdaderamente transicionales. El mito funciona a partir de las relaciones de oposición o de similitud que sus contenidos elementales, o mitemas, mantienen entre sí. La atención prestada a dichas relaciones y a su frecuencia en el seno de un mito, permite discernir la "estructura invisible" que está en la base del mito. Éste tendría por motores los antagonismos irreducibles de la existencia, que se encargaría de mediatizar[15]: la vida y la muerte, el hombre y la mujer. Pen-

samos que, más allá de tales oposiciones genéricas, e incluso, metafísicas, la intención de introyección inherente al mito se extiende a las experiencias colectivas más singulares, y no solamente a las concernientes a todos los individuos: nacimiento, pubertad, casamiento, muerte, etc.

Cuarta etapa teórica: mito y elaboración de experiencias vividas

Según Anzieu (1971), un mito se actualiza cuando los individuos de una sociedad dada, incapaces de resolver racionalmente sus problemas, se hallan en situación de regresión. El grupo busca, en ese "trasfondo arcaico de la fantasía colectiva", los recursos y la estrategia en función de los cuales va a reaccionar. Pero, sobre todo, Abraham (*op. cit.*, p. 221) ve en el mito "una objetivación imaginaria colectiva de las diversas relaciones nuclear-periféricas, [...] fundadoras [...] de la organización concreta de tal o cual grupo social [...]. Si diversas situaciones metapsicológicas se hallan figuradas en el mito, éste no tiene, como función verdadera, la de reflejar pasivamente las distintas declinaciones de la relación Núcleo-Envoltura[16]". Los mitos son "unas hablas eficientes mediante las que tal o cual situación ocurre y se mantiene". El mito organiza lo que se está jugando en el psiquismo de los individuos de un grupo, realizando, por medio de sus contenidos manifiestos, la represión de las mociones psíquicas latentes de estas personas. Dicha acción se enmarca dentro de los intercambios dinámicos entre el ello y el Yo de los miembros de una comunidad. El hecho de que el mito "acuse [...] una laguna en la introyección, en la comunicación con el inconsciente" es revelador de sus envites simbolizantes. Prosiguiendo los trabajos de N. Abraham, Torok (1981) considera que los mitos sirven de tapadera a una realidad amarga y, por consiguiente, mal introyectable. Pensamos que, de manera general, el mito expresa unos conflictos en espera de introyección, compartidos por los miembros de una cultura determinada, sea o no sea logrado el proceso de la introyección. La hipótesis de Torok abarca más bien las situaciones en que la función asimiladora del mito está obstaculizada por la gravedad de los traumatismos en los que unos individuos se debaten.

Mitos personales y mitos familiares

La puesta en evidencia de los envites introyectivos del mito se solidariza con dos extensiones de la noción de mito en psicoanálisis: los mitos inherentes al individuo y los mitos propios de la familia. El que cada individuo se enfrente a la necesidad de simbolizar sus experiencias, hace posible *a priori* que se tomen en cuenta tales acepciones originales, que esclarecen las distintas declinaciones de la introyección, desde el punto de vista del número de individuos confrontados con una experiencia dada, y que dejan entrever la pluralidad de los contextos del mito: los individuos que lo recitan, los que lo escuchan, los lugares y momentos en que se desarrolla, etc.

Mitos personales

En 1953, Kris describió con el término de "mito personal" el hecho de que algunos analizantes se las ingeniaran para sustituir ciertos acontecimientos que habían marcado la historia de su vida por unos hechos falsificados. El psicoanálisis de los pacientes que recurren a esta defensa psíquica sería difícil, a causa de la apetencia para este tipo de mentira. Siendo, una vez más, patologizadora, esta concepción conoció algunas variantes teóricas. Dentro de una perspectiva kleiniana y basada en el *bion*, Meltzer (1991) afirma que el mito personal atestigua la inasimilación de acontecimientos vividos, caracterizados por una falta de "significación autógena", y Wolf (1991) lo compara al falso self-winnicottiano. Por último, Lacan (1953) calificó de "mito individual del neurótico" la compleja estructura mediante la cual cada individuo está unido a una constelación familiar originaria, cuyos elementos permutan y se van repitiendo de generación en generación, de la misma manera que el memorial de una historia genealógica. El paso de una generación a otra no es gratuito. Se efectuaría al precio de una neurosis.

Varios psicoanalistas vieron, en el uso de mitos por parte de ciertos psicóticos, unas tentativas llevadas a cabo para reducir la fragmentación de su Yo. Aquí –diferencia esencial–, el mito de uso individual no es el mal del paciente, sino el remedio que intenta aplicar a sus trastornos. Resnik (1986) discierne, dentro de cada delirio, un "mito latente" o un conjunto de mitos más o menos cosificados, petrificados.

Manfouga-Boustra (1989) muestra que, si el mito colectivo y el mito individual ayudan a desplegar una concepción del mundo coherente y equilibrada, el delirio es un mito estacionario, que encierra al enfermo mental dentro de una concepción del mundo hermética y mortífera. El mito es terapéutico porque "originaliza al individuo y repara los agujeros misteriosos de sus orígenes, con vistas a exorcizar mejor su muerte". Localizar un mito personal en un psicótico puede ayudarle a transformar su delirio en lógica de vida, al fin soportable.

Algunos autores evocan un recurso al mito dentro de un contexto de patología menos densa, fronteriza o prepsicótica. Célérier (1982) da cuenta de las observaciones de pacientes que sufren carencias narcisistas y que utilizan mitos colectivos, como rodeo identificativo, para salir del punto muerto de su mito individual. Con estas personas fue posible abordar la fantasía por mediación del enganche de los actos sintomáticos o de la vivencia transferencial a una experiencia mítica. Sobre todo, Solié (1981), de obediencia junguiana, elaboró una escucha "mitoanalítica" de pacientes diagnosticados como estados-límites. Dicha técnica tan sólo es legítima en tanto que se apoya estrictamente en el discurso del paciente. El caso "princeps de Laute", la cual sufría melancolía, revela que el terapeuta pensó en un texto mítico –el *Libro de los muertos egipcio*– cuando percibió que su paciente intentaba balbucir su propio mito. Fue entonces cuando Solié se permitió hablar del mito en el que había pensado y le prestó el libro. El carácter secuencial de este relato y el hecho de que fuera compartido durante unas sesiones psicoterápicas proporcionaron una palanca terapéutica que impulsó a Laure a reaccionar y a organizar los pedazos de su percepción quebrada. Las secuencias del relato mítico favorecieron la emergencia de su tiempo personal, reinsertándola en su propia historia. El mitoanálisis no es una muleta de significado, sino la reintroducción dentro de un espacio de mediación que arranca al paciente de la tiranía del todo o nada, característico de la prepsicosis. Al margen de la patología, Mauron (1962) puso en evidencia el "mito personal del escritor", es decir, la fantasía dominante que revela la superposición de sus obras. Este mito es abordado con una aproximación "psicocrítica", que localiza las redes de asociaciones de ideas y, luego, las figuras y situaciones dramáticas, y, por último, el mito que las agrupa. El mito personal evoluciona por la activación sucesiva de sus partes, a merced

de influencias exteriores: las representaciones colectivas, las visiones del mundo van transformando ese algo que el mito tiene latente de forma manifiesta. La originalidad de esta concepción me parece limitada por el hecho de que Mauron (*ibid.*: 94), al admitir explícitamente el error freudiano de la equivalencia etiopatogénica entre fantasías y hechos vividos, asigna al mito, tanto individual como colectivo, un origen estrictamente fantasmal y que, por eso mismo, lo priva de la posibilidad de observar lo que la constitución del mito personal del escritor debe a sus experiencias sociales.

Mitos familiares

Freud proponía que se viera, en las fantasías edípicas alimentadas por el niño mientras éste se va constituyendo, una novela familiar de los equivalentes individuales de mitos. Ferreira (1963) amplió la metáfora a la familia. Visto así, el mito familiar corresponde al conjunto de creencias y esperanzas que los miembros de una familia comparten, a propósito de sí mismos o de sus relaciones. Esta definición sirvió de base para unas investigaciones que, en diversos aspectos y niveles, se aproximaron a una comprensión de los mitos en tanto que medio y huella de introyecciones.

Cottle (1980), identificando cinco tipos de mitos familiares, los refirió todos a una situación de secreto de familia: los mitos de la estabilidad son reaccionales ante los secretos vinculados a acontecimientos que han perjudicado la cohesión parental (la infidelidad, el divorcio y el abandono parental); los mitos de la armonía son engendrados por los secretos vinculados a hechos violentos (los niños víctimas de malos tratos y el incesto); los mitos de la riqueza nacen de los secretos relacionados con la deuda, la quiebra y el paro; los mitos del camino recto remiten a conductas desviadas, mantenidas en secreto (prácticas sexuales perversas, robo, violación y asesinato); por último, los mitos de la normalidad tienen su origen en los secretos realizados en torno a unas conductas sociales "anormales" (toxicomanía, hospitalización psiquiátrica, etc.). El mito familiar tendría como función la de compensar una verdad embarazosa y se situaría, por ende, bajo el signo de la patología y de la mentira. Pensamos que esta criminalización del síntoma es un obstáculo para la comprensión psicoanalítica de esta forma menor de mito en su función de introyección, aunque implícita

en esta tipología. El escamoteo por medio del mito, familiar u otro, de experiencias desagradables no es gratuito. Expresa un intento de introyección, empeño que pasa por una fase transitoria de represión-disfraz, e incluso de renegación, de los componentes de un acontecimiento problemático.

Neuburger (1995: 33) relativizó la suspicacia suscitada a raíz del mito familiar, subrayando su utilidad y mostrando que su existencia no era forzosamente la señal de un secreto de familia. Cada familia tiende a automitificarse, cualquiera que sea el estado de la asimilación psíquica de sus experiencias. El mito familiar queda en situación de sufridor, cuando las creencias y los ritos que los mediatizan y alargan adquieren un estatuto de convicción, de verdad escrita para la eternidad. Esta hostilidad ante la readaptación tiene dos orígenes posibles: "O bien unos elementos que singularizan demasiado la familia (ya sean comportamientos singulares por parte de algunos de sus miembros, ya sea un particularismo aislante vinculado a un contexto social o político), o bien unos elementos que pueden perjudicar a la familia por ser demasiado banalizadores." Detentor de una instancia reguladora de las relaciones sociales, el mito familiar se vuelve entonces patológico y representa una enfermedad del vínculo social. Para el grupo familiar, el riesgo estriba en que sus experiencias sean o bien rechazadas o bien absorbidas por lo social. Neuberger concreta que, si el mito familiar supone una elaboración psíquica constante, es porque la preservación de la identidad familiar implica una confrontación dinámica sin fin, con doble mensaje social: "Sé diferente" y "Adáptate". El mito familiar está en un aprieto cuando sólo uno de estos mensajes actúa en sus transformaciones (*ibid.:* 36). En cualquier caso, no hay mito familiar sin referencia a una mira social, la cual puede ser niveladora, infamante o, en el mejor de los casos, garante, consentidora.

Una síntesis de las concepciones que acabamos de exponer permite reparar en que el mito familiar posee una cara positiva, puesto que es el agente de la homeostasis psíquica de una familia[17], y una cara negativa, puesto que su rigidez confirma la no asimilación de un acontecimiento doloroso, cuyo recuerdo niega. En el segundo caso, el mito no se presta tanto al equívoco como a la equivocación, ya que la introyección insuficiente de una experiencia vivida por una familia inmoviliza los elementos constitutivos del relato mítico, como

consecuencia de la inmovilización de afectos y de representaciones en una parte escindida del Yo de las personas concernidas. Parece ser que Laplanche (1987: 58) percibió este doble destino posible del mito, al advertir que si el ser humano es, por esencia, "mythisant"e incluso "auto-mythisant", en ocasiones es "mythifiant"[18]. Asimismo, Eiguer (1984) indica que el mito familiar tiene, por un lado, una capacidad de renarcisismo evidente y, por la otra, una capacidad para "reforzar fidelidades constringentes con los objetos parentales y ancestrales". Por último, Ruffiot (1980) constató que, cuando una familia abandona unos mitos, siente la necesidad de crear otros: esta capacidad "mítico-poiética" me parece traducir la acción incesante de la introyección.

Interfaz entre psicoanalistas y antropólogos

El discernimiento de la dimensión terapéutica generó una interfaz entre psicoanalistas y etnólogos, por iniciativa de los segundos. Aunque la mayoría de los etnólogos rebatió la interpretación freudiana del mito de Edipo, dos de ellos estiman que la cura analítica cumple, a escala individual, la función que mitos y rituales de las sociedades antiguas desempeñaban a escala colectiva, cuando los estudios dedicados a los mitos individuales y a los mitos familiares favorecen tal acercamiento. Para Pottier (1994: 180), el psicoanálisis en tanto que terapia proporciona más claves para la comprensión del mito que el acercamiento de Lévi-Strauss, demasiado cognitivista. Sobre todo, Elíade (1962: 100-102) relaciona la "vuelta atrás" mediante la cual una comunidad revive, ritualizándolos, unos acontecimientos relatados en los mitos, con la técnica psicoanalítica, que incita al paciente a actualizar la huella de experiencias psíquicas de su primera niñez. De tal manera que "el inconsciente presenta la estructura de una mitología privada" y "el solo contacto real del hombre moderno con la sacralización cósmica se efectúa a través del inconsciente", se trate de sus sueños o de su vida imaginaria. ¡El inconsciente sería el mito actual del occidental y la cura psicoanalítica su único ritual! Viniendo de un antropólogo de primer orden, tales ideas son singularmente estimulantes[19].

Síntesis

Los dos primeros capítulos de este estudio han permitido distinguir cuatro tiempos, que parcialmente se superponen, en la investigación psicoanalítica del mito:

- Primero: el mito representa el complejo de Edipo y su aleatoriedad.
- Segundo: el mito representa otras formas de vida psíquica, entre las que se encuentran los principios de placer y de realidad y lo real traumático.
- Tercero: el mito sirve para elaborar conflictos endopsíquicos, particularmente vinculados a la aleatoriedad del complejo edípico.
- Cuarto: el mito ayuda a elaborar experiencias vividas.

El estudio psicoanalítico de los mitos ya no se limita a la "simbología" de sus contenidos y toma en cuenta lo que Nathan (*op. cit.*) llama su "osamenta operatoria". Las investigaciones integrarán, de ahora en adelante, la función simbolizante del mito[20], además de su dimensión figurativa, cuya importancia es preciso relativizar, ya que no se trata de derogar dicha dimensión.

Esta reseña histórica crítica permite, por último, ver que los psicoanalistas que estudiaron el mito estuvieron influidos por el mito fundador del psicoanálisis: el origen estrictamente fantasmal de los trastornos psíquicos, que arrastró a Freud a la vida inconsciente de sus pacientes histéricas a través de sus fantasías de seducción. Esta concepción científica puede ser calificada de mito en el sentido en que, por un lado, fue consensuada en el seno de un grupo de individuos, y que, por el otro, fue edificada sobre la renegación de una realidad inintroyectable por Freud: la psicopatogenia de algunas experiencias sociales. Inicialmente bloqueado por la problemática de su paladín e indisociable del nacimiento del psicoanálisis, el mito del todo-fantasma pudo evolucionar –es decir, cesar– cuando su renegación constitutiva fue reabsorbida al capricho de varias generaciones de psicoanalistas. Al ir desembarazándose poco a poco de la necesidad de dar muestras de sometimiento ciego hacia Freud, son cada vez más los psicoanalistas, hoy día, que toman en cuenta la existencia de traumatismos debidos a unos acontecimientos sociales.

3

Características del mito

Mito y mentira

Un estudio clínico del mito requiere definir el objeto observado, menos tangible que otras manifestaciones culturales tales como el tebeo, el cómic o la fotografía. ¿Qué es un mito? Una historia que unas personas se inventan a partir de experiencias que comparten. Esta invención es tachada de mentira por la opinión, con cierto aire despectivo. Pero la racionalidad no ha podido erradicarla. Cualquiera que sea su nivel de desarrollo cultural, ninguna comunidad está exenta o inmunizada contra los mitos. La deformación, por medio del relato mítico de la experiencia que interpreta para facilitar su introyección en el psiquismo de los individuos concernidos, es un hecho clínico indiscutible. No se trata de negar el carácter de falsedad del mito, sino de reconocer que esta falsedad es necesaria. Esta investigación se sostiene enérgicamente en este hecho clínico, que no hay que menospreciar sino comprender. La definición común del mito, como historia engañosa tejida a partir de hechos reales, cobra mucho significado para el psicoanalista, familiarizado con la idea de que existe un buen uso de la mentira, de que ésta no comporta solamente aspectos negativos. La mentira es, de esta manera, una necesidad vital para el niño, porque la posibilidad de mentir corrobora la adquisición de un espacio psíquico desde el cual poder, con total libertad, ocultar sus pensamien-

tos a los demás. De manera general, si un individuo jamás mintiera, a sí mismo u a otros, y no estuviese nunca expuesto a ciertos engaños, tampoco alcanzaría su verdad psíquica.

Tomemos un ejemplo. En la cura psicoanalítica, una interpretación atinada –en realidad, demasiado temprana para ser soportada por el paciente– hace daño y no puede ser introyectada correctamente. Además, semejante interpretación corre el riesgo de apresar al paciente entre los límites (por no decir los dogmas) teóricos del analista. Más concretamente, el paciente corre el peligro, entonces, de incluir tal cual, en su psiquismo, un elemento de la concepción del mundo de su analista, que actuará en su Yo como un cuerpo extraño y cuya presencia opaca le cortará la vía de su propia singularidad doliente y deseante. Por su parte, el analista está tentado por la trampa del discurso melancólico, o sea, trenzado de certidumbres perspicaces: "Todo es sabido y todo está escrito. Ya sólo me queda esperar que mis hipótesis –necesaria y desesperadamente acertadas– se actualicen y se verifiquen dentro de la relación terapéutica."

El mito, por lo tanto, no miente por vicio, sino por necesidad. Si el mito constituye una mentira imprescindible es porque no nos es dado poder introyectar tal cual las experiencias que realizamos. Se requiere cierto tiempo para que nos las apropiemos, para que las asimilemos. El mito se solidariza con la puesta en espera, dentro de una parte funcionalmente escindida de nuestro Yo, de los componentes de participación en una experiencia colectiva en vía de introyección. En cambio, esta introyección queda bastante incompleta, en ocasiones, a pesar del tiempo transcurrido. Entonces el mito sirve para negar el hecho de que la experiencia haya siquiera ocurrido, para enterrar drásticamente su realidad. Estas ideas ayudan a comprender el fenómeno de crecimiento y declive de los mitos. Un mito aparece cuando una realidad vivida es difícil de admitir para un grupo de individuos, y desaparece cuando dicha realidad ha sido admitida, es decir, introyectada en su Yo. Abandonar, resolver un mito, es admitir los hechos que lo suscitaron tal y como son, no como capitulación frente a lo real sino como enriquecimiento del Yo, que se ha tomado el tiempo para acoger los diversos componentes –verbales, imaginados, afectivos, sensoriales y motrices– de participación en la experiencia problemática.

En otras palabras, un "buen" mito es un mito moribundo, que acepta "sacrificarse". Dicha desaparición[21] es la señal de que la correspondiente introyección ha sido realizada correctamente por los miembros de una colectividad. Si, por el contrario, no muere en los psiquismos en los que se alzó, el mito ejerce una influencia contra-elaboradora. Se vuelve embaucador. En casos de experiencias peliagudas, el mito ha de tener lugar. Es tan necesario que se desvanezca cuando tal experiencia haya sido tratada en el Yo de cada cual, cuanto que sus componentes hayan sido mentalmente metabolizados. El mito es lo mejor del mundo, puesto que da sentido a nuestra vida, la personal y la que vivimos con los demás, y porque la mueve. Pero, si es un fracaso severo, en la empresa de introyección que intenta acompañar el mito destruye, ciega, ensombrece la relación que tenemos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Oscurantista, se pone entonces al servicio de la represión más rígida posible y se opone, entre otras cosas, a la expansión del saber; por ejemplo, la renegación del darwinismo por parte de la Iglesia. En resumen, se puede decir que el nacimiento de un mito hace sonar la alarma que, suponiendo que la causa que lo provoca no esté elaborada por la comunidad, conduce al estancamiento e, incluso, a la catástrofe psicosociales, que tienen como efecto –dentro de un fenómeno de reproducción totalmente descorazonador–, la creación de nuevos mitos, igual de duraderos y oscurantistas, ¡por no decir, desesperados! Este fenómeno de "maldición" mítica es susceptible de esclarecer la extraña tenacidad, en nuestro país, del mito del magnífico perdedor, que corre de Vercingetórix a Pétain, pasando por Juana de Arco, Mandrin y Napoleón...

La tolerancia para con las personas que cometen un error –"El error es humano"– y la mirada crítica hacia las que, en cambio, perseveran en el error sin haber podido aprenderse una lección sobre el comportamiento de su vida dan cuenta, respectivamente, de la necesidad de la mentira del mito y de la necesidad de su carácter pasajero. Si la filosofía del pensamiento traumático puede ser ilustrada por la célebre frase de Lenin, "Los hechos son tercos", podemos aplicar a la filosofía del pensamiento mítico la de Einstein: "Los hechos no tienen razón". La deformación mítica que efectúa el psiquismo, a partir de hechos reales, es la cara visible de un proceso de introyección de esos hechos. Pero, al mismo tiempo, el mito ha de ser transitorio, y, por lo tanto,

criticado una vez haya sido asumido. Se debe comprender, entonces, su función de introyección literalmente "desmitificada": tal creencia me ha servido para reconocer tal hecho doloroso. Ahora ya está todo.

Resultaría falso oponer la irracionalidad del mito a la Razón que, se supone, rige nuestras instituciones desde 1789, fecha de la proclamación de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del ciudadano. El mito no se opone en sí a la democracia. Ésta representa un ejemplo de orden mayor de dispositivo mítico-ritual profano, en este caso logrado. La democracia republicana es, en efecto, una manera eficaz de incidir en la realidad social a la vez que en el psiquismo de los individuos de una comunidad, proclamando y, concretamente, poniendo en marcha una concepción de las relaciones interhumanas, soportable para la mayor parte y que no sacrifica ni al individuo en provecho del grupo, ni al grupo en provecho del individuo, ni tampoco a un grupo en provecho de otro grupo, sino que realiza una interacción equilibrada e incesante entre individuo y grupo, por una parte, entre diferentes grupos, por la otra. En cambio, un mito se opone a la democracia cuando, presionado por un bloqueo severo de la introyección, consigue introducir unas escisiones irreductibles entre individuo y grupo, o entre distintos grupos, exaltando unas creencias segregacionistas, elitistas. Vemos, pues, que los debates sobre el regreso del mito y sobre la desaparición de las ideologías no han lugar. El mito ya está aquí y, sobre todo, ¡no se fue jamás!

¿Qué acontecimientos colectivos[22] encontramos en el origen de los mitos? La gama es muy extensa. Se observa que algunos mitos resultan de experiencias colectivas comunes a la especie, ordinarios, y que otros nacen favoreciendo unas experiencias colectivas extraordinarias, cuando ambos tipos de mitos suelen, a menudo, estar imbricados.

Mitos y experiencias comunes a la especie

Mitos cosmogónicos y escatológicos

Estos mitos surgen de la angustia existencial, del cuestionamiento acerca de los orígenes y del devenir del hombre, y de las relaciones de la comunidad con su entorno geográfico inanimado y animado (relie-

ve, hidrología, fauna y flora) y su entorno climático: estaciones con transiciones suaves o no, precipitaciones, viento, tormentas, luminosidad-sol, constancia o gran variabilidad, transformaciones a largo plazo de tipo glaciar. Recordemos que Ferenczi (1913: 63) se arriesgó a establecer un vínculo entre la filogénesis de la mente y el entorno natural: "Son las modificaciones geológicas de la capa terrestre y sus consecuencias catastróficas, para los antepasados de la especie humana, las que constriñeron a la represión de las costumbres preferidas y a la 'evolución'. Es posible que estas catástrofes hayan constituido unos puntos de represión en la historia de la evolución de la especie, y su intensidad y localización en el tiempo pueden haber determinado el carácter y las neurosis de la especie. [...] pongamos el gran empuje de represión individual, el período de latencia, en relación con la última y más importante de las catástrofes que haya golpeado a nuestros antepasados [...] la calamidad de la era glaciar." Esta idea fue admitida parcialmente por Freud (1914: 34): "Bajo la influencia de las privaciones provocadas por la irrupción del período glaciar, la humanidad se volvió universalmente ansiosa. El mundo exterior [...] se metamorfoseó en una acumulación de peligros amenazadores."

Si los mitos cosmogónicos no son, *a priori*, la resultante forzosa de traumas colectivos, éstos pueden ir retocándolos. A tal efecto, la Cristiandad dudó sumamente de la bondad de la Providencia durante el terremoto que destruyó Lisboa en 1755. La concepción cosmogónica es más exactamente el producto de un trauma común: la angustia de los orígenes, aunque luego se vaya conformando continuamente a los traumas singulares. Por ejemplo, el difícil entorno de los germano-escandinavos influyó, con toda evidencia, en el carácter funesto de su mito del fin del mundo, en que el universo y los dioses son destruidos por unos monstruos que tienen poderes sobre el agua, el hielo y el fuego. Dado que esta escatología es única en el seno de las culturas llamadas indo-europeas, podemos suponer que los futuros vikingos eran portadores de una mitología menos desesperada en el momento de su instalación en Europa del Norte, en el primer milenio a. C.

Mitos del Más Allá

Estos mitos surgen de la angustia provocada por la realidad de la muerte. Indicadores de la capacidad de una cultura para introyectar

una pérdida, llevan consigo la huella motora, y diversamente conseguida, de las operaciones psíquicas necesarias para el duelo: (1) el corte, mediante aceptación de la desaparición de la persona en tanto que ser viviente; (2) la "reaparición" del difunto, que actúa sobre la trama de un mito del Más Allá. Siguiendo los reencuentros imaginarios, el enlutado asigna al difunto un lugar determinado donde esté en posición de realizar determinados actos y tener determinadas relaciones.

Así pues, el objeto de un duelo colectivo no está solamente figurado en la trama del mito. Más aún, la presencia del objeto del duelo en un mito del Más Allá funciona como indicio y testigo operatorios del proceso del duelo en sí. Si, en el momento de la pérdida, las relaciones con el desaparecido estaban insuficientemente introyectadas, la simbolización mítico-ritual será problemática. En el relato mítico, este accidente psíquico confiere un carácter mórbido, desesperante o amenazador a las peripecias del muerto en el Más Allá y, con frecuencia, ¡en el mundo de los vivos! Los ritos funerarios se encargan de mediatizar las introyecciones anteriores, sobre las que el proceso de introyección de la pérdida se sostiene. Las fiestas en que las relaciones entre vivos y muertos son ritualizadas tienen una finalidad introyectiva de las experiencias de pérdida, individuales o colectivas, sufridas por los individuos que las celebran. Razón por la que Lacan (1959: 23) vio en los ritos funerarios "la intervención total, masiva, del infierno hasta los cielos, de todo el juego simbólico".

Tomemos el ejemplo del mito céltico del Otro Mundo. En la cosmogonía de esta civilización desaparecida, la estancia imaginada para los muertos recibió el nombre de Otro Mundo. Se constituyó cuando los dioses celestiales Tuatha De Danann tuvieron que retroceder hasta debajo de las colinas y del mar. El territorio fúnebre así delimitado poseía la originalidad[23] de ser eminentemente accesible para los vivos. Este universo de difuntos era particularmente permeable a los vivos durante la fiesta del Samain que, el uno de noviembre, inauguraba el calendario céltico. Esta concepción parecer indicar, en nuestra opinión, la existencia de intercambios logrados, sin compromiso sintomático doloroso, o, al menos, con un regreso y un levantamiento de la represión llevaderos, entre el Yo de los individuos que componen la cultura céltica y las experiencias de pérdida que habían reprimido con vistas a introyectarlas. El Samain tenía como finalidad ritualizar los

reencuentros con los difuntos, ya que los participantes se maquillaban como si estuviesen muertos[24]. Este momento festivo ofrecía un soporte animado y metafórico a las creencias, según las cuales los vivos iban de buena gana a casa de los muertos y viceversa. En los mitos célticos, los individuos de ambos mundos se hacían favores, intercambiaban obsequios, se querían, se casaban. El que cada una de las ocho grandes fechas del calendario mítico de los celtas sirviese, tal como lo apuntó Walter (1992: 84), para articular unos intensos intercambios con el país de los muertos, ilustra la fuerza de dicha representación. Los contactos con los muertos tenían lugar, de manera electa, en el momento de los solsticios, mientras que los beneficios sacados de tales contactos, es decir la incipiente fecundidad agrícola y luego la cosecha, ocurrían en el momento de los equinoccios. La oscilación, entre extremos y mitades estacionarias, nos parece ser el hecho de operaciones mentales de separación y de confusión alternadas, al margen de cualquier traumatismo colectivo exceptuando el natural, el de la sucesión de las estaciones, y, por ende, el hecho del duelo, parcial y regular, que se ha de hacer a partir de las experiencias compartidas durante la estación anterior, la cual queda plenamente "liberada" cuando vuelve al siguiente año.

En cambio, el mito griego de Perséfona daría cuenta de una situación de introyección muy parcial de una pérdida colectiva, admitida, por un lado y, por otro, rechazada. Perséfona es raptada por el dios de los infiernos, Hades, mientras estaba cogiendo flores. Es una pérdida violenta para sus allegados. Luego, Hades la desposa y acepta que pase seis meses al año en la tierra. El carácter cíclico de las cláusulas del contrato pactado con el dios de los muertos sería la traducción mítica del fenómeno clínico de conmemoración aniversaria de algunas pérdidas. Este fenómeno existe tanto en el plano individual como en el colectivo y es la resultante de los duelos difíciles. El estudio de diferentes versiones del mito de Perséfona, si nos las hubiesen transmitido, habría permitido apreciar si la introyección que debería favorecer fue llevada a buen término o si sufrió un bloqueo definitivo. En el primer caso, se puede concebir un mito en que Hades devuelve finalmente a Perséfona a una vida estrictamente terrestre. En el segundo caso, se puede imaginar que Perséfona intenta en vano escapar de Hades, el cual decide entonces guardarla consigo los doce meses del año.

Mitos y experiencias extraordinarias

Mitos y catástrofes naturales

Estos mitos surgen de la sucesión de erupciones volcánicas, seísmos, maremotos, inundaciones, tempestades u otras circunstancias climáticas excepcionales, así como de las epidemias. Antiguamente, este factor se consideraba más en la etiología de los mitos. Se atribuían las catástrofes naturales esencialmente a los dioses y a las faltas humanas ante la mirada divina. Hoy día, es más difícil. Primero porque ya casi no hay dioses (!), al menos en las sociedades industriales; después porque se conocen, se previenen y se controlan mejor estas catástrofes.

La información es, a veces, importante, como en Japón, lo que ayuda a las poblaciones a no vivir como un desastre psíquico esos acontecimientos tan devastadores como recurrentes. No ocurre exactamente lo mismo en otros países. En Francia, las olas de frío generan, con regularidad, la creencia en un enfriamiento generalizado del clima, donde asoma una lacra del miedo al Apocalipsis. "Ya no hay estaciones", oímos. Este verdadero mito profano de las estaciones desbarajustadas se debe al hecho de que hayamos olvidado los extremos posibles de nuestro clima. Las condiciones de vida en el medio urbano y el enfoque de las dificultades de orden socioeconómico son algunas de las causas de nuestra relativa vulnerabilidad mental ante las formas puntualmente paroxísticas, si bien conocidas y relativamente frecuentes, de nuestro entorno climático.

Mitos y aculturaciones o colonizaciones

Los mitos de una comunidad son, aquí, suprimidos adrede por los miembros de otra comunidad. Es lo que se produjo cuando César hizo eliminar a los druidas para incidir mejor, desde un punto de vista psicológico, en los galos y, a corto plazo, vencerles militarmente. Se produce un traumatismo colectivo si los mitos de sustitución no son emplazados con suavidad y si la pérdida, por parte de los autóctonos, de sus mitos no es ritualizada simultáneamente por el pueblo conquistador y por el pueblo derrotado. Éste fue el caso de los celtas evangelizados, cuyos mitos y ritos fueron negados y endemoniados sin mayores contemplaciones. En cambio, los romanos se cuidaron de preservar las

libertades de culto en muchas de las regiones de su imperio, a sabiendas de que la *Pax romana* se saldaría con el respeto de las prácticas mítico-rituales.

Mitos y masacres

El mito sionista surgió a finales del siglo XIX, impulsado por Theodor Herzl y como reacción, en parte[25], ante los malos tratos infligidos desde la Edad Media a los judíos europeos. La representación de una Tierra prometida ayudó a compensar la realidad de las humillaciones y masacres sufridas en tierra cristiana. La intensidad de los traumas a borrar es el origen de la renegación de otra realidad: la de los pueblos que viven en el territorio elegido donde cumplir su sueño –"Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra"– que materializó el Estado de Israel. La extremada dificultad para una parte de los judíos europeos –que viven tanto en Europa como en Israel– de introyectar la espeluznante realidad de la Shoah contribuyó a endurecer el mito sionista en un mito nacionalista: el del Gran Israel. Esta rigidez mítica provocó que de una hostilidad común hacia los palestinos se pasase a la renegación violenta de su existencia.

Mitos y guerras perdidas

La derrota de los alemanes, durante la Primera Guerra Mundial, y las condiciones de paz humillantes, impuestas por el tratado de Versalles, desempeñaron un papel parcial en la constitución del mito nazi, que exaltó, a partir de la renegación compensadora, la creencia en que los alemanes eran invencibles en la guerra y la promesa de un imperio germánico llamado a reinar sobre el mundo durante un milenio.

Mitos y mutaciones sociales difíciles

Los períodos de caos social son propicios a los mensajes divinos. Las Tablas de la Ley le fueron entregadas a Moisés cuando su empresa libertadora estaba siendo discutida por los hebreos, y el Corán le fue dictado a Mamad cuando las tribus árabes de los tiempos anteislámicos estaban en conflicto. En lo referente a mitos modernos, el mito de Clodoveo prueba, en buena parte, la dificultad para algunos de nuestros conciudadanos de introyectar los cambios socioeconómicos, rápi-

dos y desprivatizadores, con los que nuestro cotidiano se ha ido forjando, y que se traducen tanto por el vasallaje desesperante del poder político ante los mercados financieros como por el declive del salario en provecho de las rentas especulativas. De idéntica manera, el mito de la Gran Serbia y su prolongación bajo la forma de masacres en Bosnia-Herzegovina cuestionan, al margen del pasivo multisecular que opone a serbios cristianos y a bosnios musulmanes, la mutación geopolítica brutal de la ex-Yugoslavia. El Estado bosnio fue reconocido con excesiva rapidez en algunos países, como para que esta transformación regional de las fronteras sea introyectada correctamente por una parte de la población serbia, la cual ha despertado un mito nacionalista con trágicas consecuencias.

Mitos y sistema educativo patógeno

Es éste, otra vez, el caso del mito nazi que debe una parte de su constitución a la pedagogía en vigor en la Alemania del siglo XIX y de principios del XX. Tal como lo explica Alice Miller (1984), dicha pedagogía tenía como efectos y como fin educar al niño a base de humillación, de sumisión absoluta ante los padres y de represión de las emociones. El mito de la raza superior resulta, en parte, de la renegación y de la compensación, mediante identificación con el agresor, de verdaderas torturas educativas donde se rompían, sistemáticamente, los deseos y la dignidad de los niños.

Mitos y acontecimientos antiguos

Los mitos no existen únicamente como respuesta a unos acontecimientos directamente compartidos por los individuos de una comunidad. Algunos de estos mitos son el fruto del esfuerzo mental que los miembros de una generación efectúan para acomodarse a la influencia transgeneracional de sucesos dolorosos vividos por sus padres, e incluso por sus abuelos. Tal como lo explicaremos más adelante, las tesis que niegan la existencia de los campos de la muerte nazis, de las cámaras de gas y de la Shoah, así como las recientes profanaciones de cementerios judíos, corresponderían al destino transgeneracional –en un caso mitificado, en el otro ritualizado– del bloqueo de la introyección, entre numerosos individuos que cometieron actos de colabora-

ción durante la Ocupación. A causa de la imposibilidad, tanto por aquellas personas como por sus familias, de verbalizar estos actos criminales, por culpabilidad, vergüenza y miedo a ser pasados por las armas, durante la depuración que siguió la Liberación se generaron unos sólidos secretos de familia, cuyos dolorosos y extraños efectos siguen haciéndose notar en la actualidad.

Factores que favorecen o inhiben la introyección de las experiencias colectivas

La naturaleza de las experiencias que generan mitos importa menos que la manera en que la comunidad afectada puede introyectarlas o no. Por lo demás, el mito no informa tanto de los traumas colectivos como del modo en que una colectividad puede hacer frente o no a su impacto psíquico. La introyección de una experiencia difícil por parte de un grupo de individuos depende de varios factores, que pueden favorecer o contrariar este proceso:

- La intensidad del traumatismo, y, por ende, de la angustia de aniquilamiento sentida.
- El carácter extraordinario, o no, y lo previsible, o no, de la experiencia, y, por ende, el hecho de que sea inédita, o no, y recurrente, o no.
- El apoyo en la introyección de experiencias anteriores, sobre todo si fueron de naturaleza similar; por ejemplo, se tendrá mayor facilidad para hacer correctamente el trabajo del duelo de un jefe de Estado si el duelo de los anteriores jefes de Estado fue llevado a cabo adecuadamente.
- El estado de las relaciones entre los individuos que comparten la experiencia. A este respecto, el hecho de que determinados acontecimientos traumatizantes produzcan, de súbito, unas fantasías hostiles es fuente de culpabilidad indecible. En cambio, en otros casos, los pueblos ven en la adecuación, entre sus deseos y lo que ocurre en la realidad, una señal favorable del desti-

no. Sus mitos y sus ritos se afianzan. Sin embargo, este caso de figura supone que ya se hayan asumido las fantasías en el marco de dispositivos mítico-rituales y que sean, por ende, objeto de una comunicación social no marcada por el tabú. No se trata de mitos personales, o familiares, resultantes de las experiencias que se suelen guardar para uno mismo porque dé vergüenza contarlas. No obstante, ciertos mitos vergonzosos pueden salir de su anonimato cuando un hombre político "dice muy alto" lo que "piensan por lo bajín" los individuos, o los grupúsculos, que se adhieren a tales mitos.

- La vergüenza sentida, eventualmente, durante la experiencia –vergüenza de sí mismo, hacia otro o por el hecho de una similitud con experiencias anteriores–, que la vuelve, a veces, indecible.

- La verbalización de la experiencia con los que la vivieron, en el seno de grupos familiares, amistosos, profesionales, etc., lo cual supone que sigan estando vivos y no diseminados en el espacio, tal como ocurre durante los genocidios y las diásporas.

- El reconocimiento de la plena realidad de la experiencia por parte de quienes no la han vivido. Los individuos que fracasan al hacer frente psíquicamente a los nuevos tiempos son presas fáciles de quienes, al salirles muy bien las cuentas dentro de un orden social tal y como existe en sus aspectos inigualitarios, tienen interés por el statu quo. El espíritu de cálculo y el cinismo de estos segundos sacan partido de la fragilidad psíquica de aquéllos. Más allá de cierto nivel de desamparo psicosocial, la tentación de adherirse a una concepción del mundo susceptible de resolver instantáneamente todos los problemas –una religión, e incluso una doctrina sectaria– imposibilita por completo la facultad de analizar las situaciones vividas. El sentimiento de amenaza suscita, de forma compensatoria, la mancomunación de los individuos y de sus creencias, lo que mina sus posibilidades de introyección de las experiencias que están sufriendo. De esta manera, una colectividad traumatizada puede construir la representación mítica indómita de una sociedad paradisíaca perdida, que trata de rehabilitarse. Éste es el caso de los fundamentalistas musul-

manes que, rechazando la aculturación a la que está sujeto Oriente Medio por la influencia americana, desean instaurar unos estados islámicos, tomando como modelo una edad de oro: la de la Hégira. Este mundo ideal está concebido como fin y como medio de eliminación del orden social existente. Éste es tanto más hiriente y juzgado inaceptable cuanto que los gobernantes –por falta de voluntad y de legitimidad– no ayudan a los ciudadanos a encarar sus experiencias colectivas.

– El reconocimiento de la plena realidad de la experiencia por parte de los líderes de la comunidad, así como su capacidad para no utilizar con fines negativos el mito que como reacción se esboza. Por desgracia, los políticos tienen tendencia a fabricar mitos, y adrede. Jean-Marie Le Pen promete una Francia mejor sin inmigrados y el candidato Jacques Chirac fue elegido presidente de la República por crear el mito de la Francia próspera capaz de armonizar sin choques un liberalismo económico intransigente y unos déficit presupuestarios elevados. De manera general, las personas carismáticas –¡aunque también las que tienen buenos consejeros en comunicaciones y el apoyo de los medios de comunicación de masas!– perciben el aire (mítico) de los tiempos, captan su naturaleza y movimiento, ellas mismas lo encarnan, eventualmente, y lo instrumentalizan con fines de poder o de provecho personal.

Si una experiencia social sacude el psiquismo de determinados individuos y preserva el de otros, si determinados individuos pueden introyectar su participación en unas experiencias colectivas y si otras no pueden hacerlo, es porque las posibilidades de introyección están moduladas en función de varios factores: el equilibrio mental general de cada uno (la existencia o no de traumas anteriores), el grado de articulación de los traumas colectivos con los traumas individuales, la capacidad de los gobernantes para facilitar la introyección de las experiencias colectivas –cuando no las niegan, particularmente– y, de manera más global, el grado de democracia de una sociedad, válvula de seguridad institucional de las capacidades colectivas de introyección.

Articulaciones funcionales entre mitos colectivos y mitos individuales y familiares

Cada experiencia social psíquicamente peliaguda genera mitos y ritos, cualquiera que sea la cantidad y la calidad de las personas que la vivieron: un individuo, una familia, un grupo socioeconómico, una comunidad étnica o religiosa, o una nación[26]. Por este motivo, existen, junto a la normal aceptación de mito colectivo, unos mitos personales y unos mitos familiares. Buxton (1994) subrayó la variabilidad de los elementos contextuales del mito. Es así que, en la Grecia antigua, los recitadores del mito eran rapsodas, mujeres ancianas, parientes o adolescentes. Los oyentes eran niños, adolescentes, adultos o personas mayores. Se recitaba el mito en lugares públicos o privados, profanos o sagrados. ¡Abarcaba desde los cotilleos sobre la mujer del vecino hasta la interpretación del universo! Las fechas de los recitales eran igualmente variadas: fiestas regulares –eventualmente, calendarios–, encuentros en lugares formales o informales y fuera de contexto festivo. Esta clínica del mito sugiere que hay tantos mitos como acontecimientos lanzando un proceso de introyección y que este trabajo psíquico atañe tanto a individuos y familias como a colectividades.

¿Puede un mito-rito aislado, circunscrito a una familia, extenderse a una colectividad, cuando las experiencias singulares son, por definición, difíciles de compartir? ¿Hace falta, a tal efecto, que el mito familiar sea escuchado y, luego, amplificado por un líder? ¿Es preciso, acaso, que un mito común a varias familias confluya a favor de un acontecimiento colectivo del que se hace eco? Responderemos afirmativamente a estas distintas preguntas, a las que incumben el modo de aparición de las creencias y las representaciones de espera de un grupo familiar, o social, frente a los discursos míticos que caracterizarían un rasgo de la época. Las interacciones mítico-rituales entre individuo, familia y colectividad no son sólo posibles: ¡son inevitables! Puesto que, en todos los casos, la introyección de las experiencias vividas requiere preservar el entorno, ya sea éste amistoso, familiar o comunitario. Dicho entorno ha de reconocer tanto la realidad de la experiencia que provoca la introyección como el mito y el rito que acompañan este pro-

ceso. Se constatan varios casos de figura: o bien un mito colectivo influye en un mito individual, o bien un mito individual influye sobre un mito colectivo. Pero esta distinción es un tanto experimental, en la medida en que el mito de un individuo y el de una comunidad realizan una interacción. Sea cual fuere el tipo de mito que empieza antes a influir sobre el otro, en todos los casos hay un efecto de reacción: el mito emisor está reforzado por el mito receptor, y así seguidamente.

Del mito comunitario al mito individual

Entonces se enseña el mito-rito de una colectividad a unos individuos. Es el caso de las religiones: si el rezo, aprendido en el seno de una comunidad, suele ser un acto ritual de uso colectivo, también puede ser practicado en solitario y dar lugar a reinterpretaciones individuales en función de las experiencias de vida propias. Éste es, asimismo, el caso del culto a los muertos en nuestra cultura. Déchaux (1997) muestra que este ritual, conforme a la ideología vigente en la autonomía del sujeto, tiende a ser privatizado. Las características estriban en una disminución de las visitas a los cementerios, una ausencia de evocación de los difuntos con los demás miembros de la familia y una discreta inversión de objetos que pertenecieron a los fallecidos, paralelamente a una actividad intensa de representación de las relaciones pasadas con éstos. Esta nueva tendencia se opone a las formas rituales que hacían consenso, hasta entonces, en el seno de las familias: visitas al cementerio, mantenimiento de las tumbas y evocación verbal –si bien convenida, estereotipada– de los difuntos. Esta individualización del mito-rito mortuorio es una manera de efectuar una elección entre los muertos y de decir a los otros individuos de la familia: mis duelos no son por fuerza los mismos que los vuestros y viceversa.

Inversamente, cuanto más difícil resulte la vivencia que un sujeto, o grupo, intenta introyectar gracias a un dispositivo mítico-ritual, más fuerte será la tentación de ceñirse ciegamente a un dispositivo mítico-ritual, tal y como fue concebido por otros individuos. Los individuos más traumatizados no hacen evolucionar los mitos y ritos existentes, sino que los cumplen al pie de la letra[27], con vistas a no pensar, a aturdirse con lo repetitivo. Así es cómo mito y rito son psíquicamente "tragados" tal cual, sin haberse transformado al adaptarse a las particularidades simbolizantes del individuo. Así es cómo una secta puede prosperar,

a partir de la ausencia de capacidad crítica de sus miembros, los cuales viven con la ilusión de que una adhesión total a las creencias y prácticas sectarias aportará la solución a sus dificultades. La elaboración del mito personal puede consistir, por último, en la utilización voluntaria, por un creador, no inculcada por la comunidad, de mitos muertos. Fue el caso de Shakespeare al escribir *Hamlet* y de Goethe con *Fausto*. Los mitos prestados fueron revitalizados hasta tal punto que estas obras se encuentran entre las mejores realizaciones del espíritu humano.

Del mito individual al mito comunitario

Un mito-rito personal o familiar fertiliza las creencias de una comunidad, la cual lo convierte en líder. Éste es el caso del mito personal de Hitler, tal y como lo analizaremos más adelante, que se hizo eco de las representaciones de espera del pueblo alemán, traumatizado por varios acontecimientos sociales, para constituir el mito nazi. Como otro caso de figura, ocurre que una obra literaria, procedente del mito personal del escritor, se haga eco de la mentalidad de la época y sostenga y personifique un mito colectivo. Es, por lo general, lo que constituye el éxito de un libro, sea cual sea su calidad... Así, la novela de Goethe *Los sufrimientos del joven Werther* (1774) generó, a escala europea y durante varias décadas, una verdadera Werthermanía. Esta obra proporcionó un modelo artístico a los estados de ánimo de la juventud europea culta, de tal manera que decenas de jóvenes pusieron fin a sus tormentos sentimentales con un disparo en la cabeza, a imagen del héroe alemán. Se observa este fenómeno, asimismo, en los trabajos científicos. En 1824, el historiador Amédée Thierry publicó una *Historia de los Galos,* en la que se exaltaba el valor moral de "nuestros ancestros", opuestos a los bárbaros germanos. Leída tan sólo por los especialistas en su primera edición, esta obra fue reeditada después de la debacle de 1871, durante la anexión de Alsacia-Lorena. Como alimentaba sustancialmente el mito republicano –aunque también el de la revancha– de los galos demócratas, le valió, entonces, una gloria póstuma a su autor.

Este capítulo ha permitido ver que, más allá de la naturaleza de los acontecimientos que pueden originar mitos, resulta esencial apreciar los valores intrapsíquicos y relacionales que favorecen o bloquean la introyección de dichos acontecimientos. Frente a un mito, es esencial adoptar tres actitudes:

- Identificar el o los acontecimientos colectivos que lo movilizaron.
- Sobre todo, evaluar el estado de introyección de dichos acontecimientos para quienes los sufrieron, localizando su impacto en el mito (y en el correspondiente rito).
- Por último, apreciar la calidad del papel de mediación que los líderes políticos, religiosos u otros han de desempeñar para favorecer el trabajo de introyección.

El diferente grado de asimilación que una experiencia colectiva recibe en el psiquismo de los individuos concernidos delimita varias formas de mitos. Un mismo mito puede pasar de una de estas formas a la otra, en función del desarrollo o bloqueo de la introyección de las experiencias que está acompañando: (1) cuando los mitos muestran que unas experiencias dolorosas están en vía de introyección; (2) cuando los mitos muestran que estas experiencias no pudieron estar sujetas a una introyección satisfactoria; (3) cuando los mitos muestran que estas experiencias han sido objeto de una introyección satisfactoria.

Ahora hemos de analizar la especificidad de la introyección, tal y como se realiza gracias al apoyo del mito y del rito.

4

Mito, rito e introyección colectiva

CUANDO UNA VIVENCIA ha de ser psíquicamente elaborada por un grupo de individuos, es preciso poder tratar a todos los individuos del grupo al mismo tiempo y en el mismo lugar. Este grupo ha quedado marcado, e incluso traumatizado en el mismo momento y en el mismo lugar, o globalmente. La introyección de este tipo de experiencia requiere establecer un dispositivo espacial y temporal que permita el encuentro efectivo y el desprendimiento psíquico de los individuos implicados. Dicho espacio-tiempo propicio a la introyección colectiva parecer haber existido ya desde las primeras edades de la civilización. Proponemos llamarlo dispositivo mítico-ritual.

Evocar el rito impone subrayar la relación de complementariedad que existe entre mito y rito con respecto a la introyección. Si el rito es el lugar de una simbolización en actos, el mito atestigua además, con la ayuda de sus palabras, el estado de la introyección. Ésta sería continuamente perfecta gracias a la reinyección del mito en el rito. La mediación de los componentes psíquicos en espera de introyección estaría asegurada por cada participante en el rito con respecto a cada uno de los demás participantes. Se pondrían en acción los diferentes modos de simbolización, mediante los movimientos corporales, y también mediante las acciones, los afectos y las palabras rituales intercambia-

das entre los participantes. El mito figuraría, pero también estimularía, gracias a su relato gráfico, un juego dinámico entre mecanismos de represión y contenidos psíquicos reprimidos que actúan en el psiquismo de cada participante en el rito: la cruda realidad y la realidad fantasmal se intrincan, conforme a una elaboración mental continua, cuya finalidad es hacer aceptable para el Yo el impacto de esa realidad. Éste es el caso del mito de Clodoveo, tal y como ha resurgido estos últimos años, en el que se combate la conciencia de un relativo declive económico con la creencia en un posible retorno de nuestro país a su grandeza remota.

El rito tendría una función continente, en la que la acción de los esquemas de envoltura sería dominante, aunque no exclusiva. De manera complementaria, el mito asimilado –o simplemente rememorado en un segundo lapso– tendría una función mutativa, en la que la acción de los esquemas de transformación sería dominante. Es el carácter relativamente invariante del rito, por lo menos la ausencia de improvisación[28] que caracteriza su realización, lo que hace posible promover y recoger las diferentes versiones de un mismo mito.

Con la ayuda del dispositivo mítico-ritual, los miembros de una colectividad se esmerarán en ejercer un grado satisfactorio de coherencia entre los afectos, las manifestaciones del lenguaje, los estados corporales y los movimientos, mediante los cuales participaron activa o pasivamente en unas experiencias vividas, que fueron peliagudas o verdaderamente traumatizantes. Pormenorizando, puesto que atestiguaría, a través de sus imágenes y de su trama narrativa, la existencia de este proceso de introyección, el relato mítico, articulado en el rito, sería parte integrante del lugar operatorio de dicho proceso: el dispositivo mítico-ritual. El mito sería, por partida doble, el baremo, que orientaría y estimularía continuamente el rito, de las introyecciones que ha de efectuar una colectividad. Por ejemplo, en el mito de Clodoveo, las creencias que exaltan la grandeza de una Francia francesa causaron tanto de la afiliación de cierto número de personas a la extrema derecha política, como la organización de Comités Clodoveo para preparar la estancia de Juan Pablo II en Reims, en octubre de 1996. A cambio, este acontecimiento mantuvo, propagó ritualmente el mito de Clodoveo: la misa celebrada por el Papa reforzó, entre los cristianos menos tolerantes, las creencias que lo constituyen, en una especie de validación cumplida.

El dispositivo mítico-ritual organizaría, por excelencia, el cumplimiento de lo que Abraham (*op. cit.*, p. 69) llamó el "simbolismo sociativo", donde los individuos simbolizan a través de un tercero. Según este autor, el vínculo social viene especificado por el hecho de que "ninguna relación entre individuos es concebible sin referirse a un tercer término de la relación, real o imaginaria, aunque siempre esté efectivamente presente". Aquí, el papel del tercero ausente le correspondería al héroe mítico –como si dijéramos, Clodoveo–, tal y como aparece en el relato recitado durante el ritual, gracias al cual el ausente, en cierta manera, se manifiesta. En muchos ritos, esta manifestación se traduce por la identificación de cada participante con el héroe mítico, localizado y aceptado como tal por todos. Esta idea niega la equivalencia establecida por Freud entre mito y sueño, porque, si el sueño es lo narcisista propio de un solo individuo, al menos en tanto en cuanto no lo cuente después el soñador, ¡no hay mito sin vínculo social y, por ende, sin que las experiencias elaboradas en el dispositivo mítico-ritual tengan un estatuto de realidad vivida! El mito poseería las siguientes características más importantes. Tendría una doble cara, consciente e inconsciente, manifiesta y latente. Con la ayuda del rito, favorecería de manera ejemplar la resolución de conflictos psíquicos ejemplares, al paso que escenificaría el continuo movimiento dialéctico de esta introyección a través de sus imágenes simbólicas, de su trama narrativa y de su complementación ritual.

Mito e introyección gráfica y verbal

El historiador de las religiones, Reinach (1912), atrajo la atención sobre la iconografía de los mitos. El mito se compone tanto de imágenes como de ideas. Esta realidad conlleva dos consecuencias. Incita a subrayar la importancia de los datos de la arqueología para la investigación del mito, por ejemplo, las vasijas pintadas, las pinturas rupestres y los motivos de decoración en las cerámicas. Permite deducir la existencia de introyecciones a partir de lo gráfico que, tanto en el dispositivo mítico-ritual como en el psiquismo individual, realizan la articulación del modo sensorio-afectivo-motor[29] y del modo verbal de la simbolización. A este respecto, Cazenave (1996: 34), ve en el mito un

"operador icónico". Los personajes míticos son, ante todo y esencialmente, unas imágenes, que desempeñan un papel diferenciador e integrador: "Todos estos personajes son complementarios unos de otros y aseguran una función concreta dentro de la historia contada cuyo significado representan, al paso que, en idéntico movimiento, reciben el suyo. [...] se puede, entonces, instaurar un diálogo del inconsciente con las imágenes, y de la persona con las propias imágenes." El autor insiste en que las imágenes míticas no sean "temáticas, sino esquemáticas", lo que podemos relacionar con la acción de las series esquemáticas que facilitan el desarrollo de la introyección, efectuando operaciones mentales básicas. Asimismo, según Dumas (1989: 181), el mito encubre, en el plano colectivo, una ausencia de representación de palabras que la fantasía, al incorporarse en tanto que representación gráfica, realiza en la psiquis individual: da imagen a las cuestiones que las palabras del lenguaje no pueden percibir. Podemos encontrar una confirmación antropológica de esta concepción en la especificación, Dumézil (1986), del pensamiento mítico como "el intermediario entre [...] el sueño, con el que comparte el carácter ilustrado, dramático y, en general, simbólico, y el discurso, con el que comparte el carácter lúcido, articulado y, en general, coherente", precisando que, a semejanza del sueño y del discurso, "él mismo hace unas operaciones que [...] son la toma de conciencia inmediatamente gráfica y escénica de las relaciones esenciales (ligazones causales, parecidos, oposiciones), sin que, en ningún momento, haya disociación del conjunto". Pensamos que el estudio de la naturaleza y de la calidad del vínculo que existe entre las imágenes míticas o, dicho de otro modo, de la lógica esquemática expresada por el relato mítico, permite discernir el estado de introyección que actúa en un dispositivo mítico-ritual dado, dentro del cual el mito constituye un marcador, un baremo gráfico y verbal.

Una oposición narrativa, marcada entre las imágenes del mito, avalaría el esfuerzo desplegado por los miembros de una comunidad con el fin de prevenirse, cuanto antes, de lo desestabilizador que pudiese conllevar una experiencia colectiva, imponiendo a su Yo una escisión para acoger sus componentes hasta que puedan introyectarlos. Los esquemas de separación constituirían los fundamentos de esta operación mental. Según si la experiencia fue sumamente traumatizante o no, y, por ende, si la escisión del Yo que presenta cada individuo tie-

ne visos de ser duradera o temporal, la escisión existente dentro de las imágenes y de los elementos verbales del mito sería más o menos manifiesta y, sobre todo, más o menos prolongada. En otras palabras, los mitos movilizados a raíz de unas experiencias francamente traumatizantes se verían condenadas a que sus imágenes y su relato siguieran estando dominados por la escisión. Sin embargo, ya sea ésta temporal o no, el mito dejará constancia en cualquier caso de la situación colectiva de escisión del Yo, mediante unas secuencias narrativas y gráficas donde un héroe purificador se enfrenta a unos enemigos invencibles, a unos monstruos terroríficos. De manera que los defensores del mito de Clodoveo contraponen al líder de los francos y su hacha purificadora a los peligros procedentes del extranjero: los inmigrados y el mundialismo económico. El desenlace de tales combates –favorable o desfavorable para el héroe mítico– sería un indicio de la evolución o del enquistamiento traumático de los componentes de la experiencia mítico-ritualizada. En caso de fracaso o de empate de la misión guerrera del héroe, el mito secreta idénticas versiones, en una verdadera compulsión de repetición causada por la persistencia de una situación colectiva de escisión del Yo.

Excepto cuando un traumatismo colectivo genera una escisión del Yo duradera o definitiva en el psiquismo de los miembros de una comunidad, el relato mítico se iría transformando, poco a poco, con vistas a dejar constancia del esfuerzo realizado para establecer una ligazón ritual entre los componentes de participación y la experiencia problemática. Las representaciones míticas dejarían de oponerse entre sí para establecer una analogía que traduciría una disminución del corte entre el Yo escindido y el Yo sano de los defensores del mito. Escindidas, antes, bajo la acción de los esquemas de separación, las imágenes simbólicas tenderían a interpenetrarse y los esquemas de envoltura constituirían los fundamentos de esta opetación mental. Los mitos del engullimiento serían ejemplos de marcación, verbal y gráfica, de esta etapa de la introyección, puesto que predomina la simbología de continentes y de contenidos. Los lugares donde va el héroe se volverían intimistas, relajantes, tras haber sido sistemáticamente inhóspitos y amenazadores[30]. Este tipo de "mitema" sería la huella narrativa y gráfica de la represión incipiente de una experiencia colectiva pesarosa, de la que el Yo de cada individuo está preparando la acogida de los

componentes. Hay veces en que el lugar del decorado o sus habitantes se le aparecen al héroe mítico, por ejemplo cuando descubre en sueños, o gracias a una profecía, el lugar maravilloso hacia el que tiende su búsqueda. En este tipo de mitema, veríamos el indicio narrativo y gráfico de una actualización significativa de lo reprimido.

Gracias a esta etapa intimista de la introyección, que reduce extremadamente la escisión inicial de las imágenes míticas, los componentes que participan en las experiencias colectivas estarían, en el mejor de los casos, introyectados, en función de un movimiento que haría alternar la escisión y la fusión, soportable para la conciencia de los individuos de una comunidad y portador de significado. Las narraciones de iniciaciones acabadas constituirían un tipo de relato mítico acabado: el héroe saca partido tanto de las experiencias belicosas como de las voluptuosas para llevar a buen término su búsqueda, lejos de los escollos potenciales del furor guerrero mal saciado y de la renuncia letea o melancólica.

En el transcurso de un proceso de introyección logrado, las dominantes de acción esquemática van sucediéndose. Esta dinámica avala un funcionamiento intrapsíquico en que represión y liberación de los afectos, de las representaciones y de la memoria sensorio-motriz, ligadas a las vivencias alternan con relativa fluidez. La dialéctica normal de las operaciones mentales, en el seno de lo imaginario compartido por los miembros de una comunidad –dialéctica cuya misma existencia es el hecho de la acción mediadora de los esquemas de unión–, constituiría el fundamento de la capacidad para introyectar satisfactoriamente unas experiencias colectivas.

Estas hipótesis dan sentido a la ambigüedad operatoria expresada por la deformación mítica con respecto a los acontecimientos, tal y como fueron realmente vividos. Las operaciones mentales, cuya huella lleva consigo el mito, dan cuenta de la distancia, variable, que lo separa de lo real. Esta distancia es máxima cuando el mito está dominado, bien por unos esquemas de separación, bien por unos esquemas de continencia. Estos casos de figura son la consecuencia de una introyección en marcha, sin poderse prejuzgar el éxito o no del proceso. Relacionaremos esta idea con una observación de Buxton (*op. cit.*), referente a la existencia de versiones míticas contradictorias[31] a partir de un acontecimiento histórico: estas alternativas eran compatibles

para los grupos de individuos interesados. La distancia del mito a lo real es, por el contrario, mínima cuando el proceso de introyección alcanza un final satisfactorio. El mito está dominado, entonces, por la acción sintética de los esquemas de unión, que logran una dialéctica entre lo real y lo imaginario, sin necesidad de recurrir a los extremos esquemáticos del corte y de la indiferenciación. Por eso mismo, pueden difuminarse: los hechos inicialmente mitificados son admitidos en su realidad. Los ritos obedecen a la misma lógica, haciéndose cargo, a un tiempo, de otras vertientes de la introyección.

Rito e introyección sensorio-afectivo-motriz, gráfica y verbal

La concepción freudiana del rito (1909a, 1927), lo aliena profundamente. Se establece un paralelo entre el rito y los rituales que los neuróticos obsesivos realizan defensivamente contra la angustia, en forma de procedimientos de ejecución repetitiva de un acto cotidiano. Además, tanto los actos obsesivos como las prácticas cultuales participarían en el proceso de civilización, es decir, en la renuncia al ejercicio de instintos constitucionalmente dados. ¡Freud ve en la neurosis obsesiva una especie de religiosidad individual a la par que considera la religión como una neurosis obsesiva colectiva! Mientras que la investigación psicoanalítica del mito suscitó numerosos estudios, la asimilación del rito a un síntoma neurótico grave parece haber desalentado a los psicoanalistas a la hora de cuestionar los rituales míticos, tal como lo atestigua la pobreza de las investigaciones realizadas al respecto[32]. Freud desconocía que el rito reúne rasgos obsesivos (los gestos idénticos y reiterados, el formalismo), rasgos histéricos (la escenificación ante la mirada de otros) y rasgos fóbicos (los tabúes). Se puede diferenciar, en el rito, la acción de varios mecanismos de defensa del Yo, lo cual ¡es más señal de salud que de neurosis!

Prosiguiendo con las ideas freudianas, Roheim (1934) estimó que el rito sería la resultante de un impulso inconsciente que genera sentimientos edípicos de ambivalencia para con el padre y de apego erótico hacia la madre. Al estudiar la circuncisión ritual, a partir de datos

etnológicos y de observaciones clínicas de jóvenes psicóticos, Bettelheim (1954) vio, en esta herida simbólica y real, un intento de dominar el enigma de la bisexualidad y la angustia de la diferencia. Al hacer correr la sangre del sexo masculino como lo hace regularmente el sexo femenino, sólo que de una vez por todas, la circuncisión proporcionaría una especie de compromiso ante el deseo de fertilidad femenino experimentado por el hombre.

Varios autores se distanciaron de estas concepciones. Higgins (1991) advierte que, a diferencia de los ritos religiosos, los rituales obsesivos se efectúan sin la presencia de otra persona. Wallon (*op. cit.*: 142), ve en el rito el esfuerzo deliberado del hombre por constreñir las fuerzas de la naturaleza, imitándolas. Precisión fundamental para comprender lo que la etiología del rito debe a las experiencias vividas –incluso si falta aquí una explicación de los mecanismos psíquicos en juego–, pues el rito no sería siempre la mímica del comportamiento genérico de un ser humano o de un animal, sino, a veces, de unas situaciones complejas correspondientes a determinados acontecimientos. A tal efecto, la acción ejercitada en el rito es, en ocasiones, real y recibe "la apariencia de una imitación, para que el personaje imitado ejerza sobre aquélla una acción favorable". Anzieu (1971: 129-130) articula mito y rito, si bien no estudia sus envites introyectivos: "El mito es una toma de contacto con el inconsciente al que mantiene a distancia: narra un acontecimiento alejado en el tiempo y, eventualmente, en el espacio; más aún que en el sueño, la elaboración secundaria, sin duda porque es colectiva, deforma las representaciones inconscientes. El rito es un obrar, acompañado generalmente de una fórmula, en el que el proceso primario halla una descarga más directa, a la vez que el carácter socializado de la acción y su reiteración ritualizada buscan el dominio de este proceso a través del Yo." El estudio de Tisseron (1996) de la función catártica, atribuida desde Aristóteles al espectáculo teatral, da inicio a una comprensión indirecta de los envites introyectivos del rito. La catarsis solicitaría los procesos de la introyección a través de lo sensorio-afectivo-motor: el espectador puede tomar cuerpo e identificarse con unas emociones, unos sentimientos y unos estados corporales alejados, antes, de su conciencia. La explosión catártica abriría la caja de Pandora, que representa la inclusión formada en el Yo tras una experiencia mal asimilada. Pero este intento de introyección tropieza con

un obstáculo esencial que suele desembocar, a menudo, sobre una reconstitución no modificada de la traba mental repentinamente rota: las emociones y los sentimientos traumáticos necesitarían que un testigo recibiese (empáticamente) el eco de la experiencia catártica, para permitir al sujeto nombrar[33] lo que le ocurrió.

El mito viviente no es relato oral o escrito sino de forma secundaria. Es, ante todo, una praxis: los ritos que lo conmemoran y perpetúan han de ser tomados en cuenta lo mismo, o más, que los personajes y las situaciones que constituyen su relato. El destino del mito y de los esfuerzos colectivos de introyección, para los que es lugar y agente, tiene como contrapunto operatorio al rito. Por medio del rito, los participantes "vuelven a vivir" la experiencia que, ahora, se ha vuelto mítica, lo cual convierte la acción asimiladora del mito en una acción perenne. Autopropagado por el relato mítico, el rito actualiza –en el doble significado de resurgimiento y de adaptación– y confirma la concepción del mundo propia de un grupo de individuos, así como toma constantemente en cuenta los proyectos y deseos de dicho grupo, junto con las nuevas experiencias a las que éste ha de enfrentarse. La recitación ritual del mito actúa como "desencadenante" gráfico y verbal, una llamada perpetua para hacer y rehacer el trabajo de introyección. Las modalidades del rito garantizan la existencia de un proceso introyectivo efectuado de modo sensorio-afectivo-motor, gráfico y verbal, y, por eso mismo, un grado suficiente de asentamiento de los esquemas en el psiquismo de los individuos de un grupo.

Una idea de N. Abraham (*op. cit.*: 71) esclarece el carácter operatorio del relato mítico efectuado durante el rito: "La primera objetivación de un tercero no puede ser sino un 'nombre' [...] cuya evocación produce en el otro un efecto mágico. El 'nombre', fonema correspondiente a una situación angustiosa, por ejemplo, cuando es evocado fuera de dicha situación, no deja por ello de determinar en el otro una conducta efectiva." Sin embargo, sería erróneo pensar que la sola nominación fuese operativa, es decir, que el relato del mito permitiese realizar por sí solo la introyección, en el modo únicamente verbal. Así como la lectura de un menú gastronómico no sacia de ninguna manera el hambre, aunque permita representarnos los alimentos que satisfarán esa necesidad, el relato del mito por sí solo no satisface para nada la exigencia de introyección de las personas que participan

en un rito. Si los esfuerzos de los héroes míticos representan las tentativas de introyección de un acontecimiento común a un grupo de individuos, éstos no pueden conformarse con identificarse, con el pensamiento, con aquellas proezas de una manera virtual. Necesitan vivir las proezas heroicas, ser parte integrante del relato mítico, actuar sobre éste mientras están envueltos en él, tener un lugar plenario bajo la mirada aprobadora (o, cuando menos, no deshonrosa) de los demás. El rito responde a esta exigencia de participación total: hace de cada uno de ellos el héroe mítico, reconocido por todos los demás participantes. Lo que está en el meollo del mito no es su capacidad para ser leído en forma de texto, sino su capacidad para ser ritualmente vivido por los miembros de la comunidad que lo elaboró. Si el relato del mito permite una participación, a través de pensamientos y de imágenes, esta participación suele ser insuficiente para vincular el conjunto de los componentes comprometidos durante unos acontecimientos difíciles. La introyección de estas experiencias requiere la integración de la participación afectiva, sensorial y corporal de cada individuo, asistida de unas secuencias sensorio-afectivo-motrices codificadas.

La diversidad de los ritos descritos por los etnólogos difícilmente permite afirmar que los procesos de introyección colectiva sean idénticos de una cultura a otra. Esta realidad puede recibir un elemento de explicación sencillo: la diversidad de los dispositivos mítico-rituales sería la consecuencia del grado de elaboración variable que las colectividades pueden dar a las experiencias, también variadas, que viven, así como de la diversidad de las experiencias visuales, de entre las que se obtienen las imágenes visuales. Recordemos que, frente a una experiencia peliaguda, el aparato psíquico favorece primero la acción de los esquemas de separación. Se trataría de aislar la carga traumática, de mantenerla a distancia del Yo sano, de impedirle extenderse. Desvinculados, en un principio, los componentes de participación del sujeto en la experiencia se integran, tal cual, en una parte escindida de su Yo. En un segundo tiempo, complementario al anterior, estos componentes son contenidos, bajo la acción dominante de los esquemas de envoltura, que los preparan para asumir su coherencia[34] simbolizante. Como remate de la introyección, la acogida en el Yo de los componentes de participación en la experiencia está asegurada por la acción dominante de los esquemas de unión, que instauran una relación dia-

léctica y resolutiva entre dichos componentes que estaban, antes, desunidos. Las diferencias de rituales corresponderían a la valorización de tal o cual acción esquemática, dentro del proyecto simbolizante puesto en marcha en el dispositivo mítico-ritual, y darían constancia de los momentos específicos de la historia psíquica de una comunidad.

En consecuencia, cuando una experiencia colectiva resulta particular o duraderamente difícil de introyectar, los ritos llevarían más o menos la impronta exclusiva de los esquemas de separación. Distinción, diferenciación, abstracción esclarecedora y purificación, tenderían a componer los designios esquemáticos de tales ritos, en relación coherente con una reinterpretación del mundo en que todo sería oposición, lucha ensañada y amenaza. Clasificaremos dentro de esta categoría las prácticas ascensionales, la recitación de fórmulas mágicas, la escritura de runas sagradas, las prácticas respiratorias y, sobre todo, el nutrido corpus de los ritos purificadores de corte, depilación, ablación del cabello, mutilaciones dentales, tonsura, circuncisión, aspersión lustral, incineración de los difuntos y sacrificio por cremación. Cuando los componentes de participación en una experiencia colectiva pudieron recibir un comienzo de elaboración, mediante la reducción y la contención de sus disparidades excesivas, los ritos llevarían más bien la impronta de los esquemas de envoltura, en relación coherente con una reinterpretación del mundo, en que todo sería amor, descanso y voluptuosidad. Esta influencia esquemática sería la vigente en los ritos de enterramiento de los muertos, las procesiones intimistas en lugares santos, los ritos que utilizan embarcaciones, los ritos de comunión y los que valorizan objetos continentes, tales como vasijas o calderos. Por último, la introyección mítico-ritual, más o menos llevada a buen término, de una experiencia colectiva se traduciría por unos rituales en que claramente aparecería el designio de ligazón integradora de los componentes de participación: la alquimia, los ritos nupciales, los ritos sexuales, los ritos de fecundidad; de manera general, los ritos iniciáticos. Éstos representan, sin lugar a dudas, la síntesis de los ritos purificadores, que mediatizarían la acción de los esquemas de separación, y la de los ritos de continencia y de penetración intimista, que mediatizarían la acción de los esquemas de envoltura. Las secuencias de la iniciación ritual constituirían los dobletes ejercidos y codificados de las influencias esquemáticas, cuya sucesión está acompasada por los tiem-

pos y movimientos de la introyección: el sacrificio y la muerte (dominante separar); luego, la tumba (dominante envolver); por último, la resurrección (dominante unir). La última etapa de esta experiencia de vida y de muerte simbólicas remataría la irradiación coherente de los componentes de participación en experiencias peliagudas.

A tal efecto, el estudio del paso progresivo, pudiendo ser fechado, de un tipo de ritos a otro dentro de una cultura dada, proporcionaría indicios valiosos sobre la evolución de la capacidad de dicha cultura para introyectar las experiencias compartidas por sus miembros. Cuando la introyección de un acontecimiento penoso fuera satisfactoria, los ritos de purificación serían progresivamente suplantados por unos ritos intimistas, superados éstos e integrados, a su vez, en unos ritos profundamente iniciáticos, todo ello en el transcurso de la existencia de la generación concernida por dicho proceso de introyección mítico-ritual. El intento, exitoso o no, de una irradiación de los componentes de participación, gracias a la alianza de las vertientes de la introyección (sensorio-afectivo-motriz, gráfica y verbal), alcanzaría su máximo grado en el tiempo de exceso culturalmente codificado que la fiesta ritual representa. Durante la misma, se pueden hallar las claves de los conflictos de cada individuo y compartirlas, sin sentimientos vergonzantes, mientras se teje y se vuelve a tejer la historia mítica recitada y escenificada, ya que ésta produce un algo sagrado para todos[35]. Sacraliza a los profanos en conjunto, lo que le permite a cada cual desenmascarar su parte de dolorosa individualidad.

Nacimiento, vida y muerte del mito

Formación del rito: la incipiente introyección

Los individuos de una colectividad acaban de compartir una experiencia desestabilizadora que requiere una introyección común. En una especie de genial ataque de locura angustiado, estos individuos empiezan a expresar confusamente palabras, imágenes, afectos y sensaciones, hasta que una creencia somera haga consenso para explicar, natural o sobrenaturalmente, el acontecimiento vivido. Por ejemplo, en el caso del mito nacionalista francés, reactivado desde la instalación consolidada de la crisis económica, antes de ser tipificado por Clodoveo, el

trauma social del paro generó una creencia –que el Frente Nacional recogió en forma de lema político–, según la cual el paro se debería a la ocupación por los trabajadores emigrados de un número de empleos equivalente al número de parados franceses.

En el psiquismo de los individuos, se produciría una movilización de las potencialidades de operaciones mentales que utilizan los caminos trazados durante la instalación infantil. Surgirían, entonces, determinados[36] tabúes, encargados de contener los componentes de participación que han de ser introyectados y, por ende, de circunscribir el impacto del traumatismo proyectándolo y objetivándolo. Elíade (1949: 27) recuerda que el término "tabú" designa la condición de objetos, personas o acciones aislados del resto del entorno y prohibidos, debido al peligro que conllevaría su contacto. Los tabúes suelen estar vinculados a la muerte, a la sexualidad y a la mujer. Su singularidad estriba, sobre todo, en inspirar simultáneamente temor y veneración. Así, en el ejemplo del nacionalismo francés, los inmigrados están sujetos a representaciones envilecedoras ("roban nuestros puestos de trabajo") a la par que "sagradas" ("¿cómo aguantan hacer los trabajos ingratos que desechamos?"). Los seres, las cosas o los acontecimientos llamados "tabúes", dejan de serlo en cuanto son conocidos, manipulados e integrados en una concepción del mundo. Es lo que ocurrió hace unas décadas, cuando los inmigrados italianos y españoles, que inspiraban el mismo tabú que los magrebíes de hoy, encontraron progresivamente su lugar en nuestra sociedad, en nuestro sistema educativo, al hablar nuestra lengua, etc. Insistiremos sobre dos elementos: el epíteto "tabú" está vinculado a las experiencias que asustan, porque no están todavía introyectadas; de forma correlativa, la introyección provoca la abolición de este calificativo.

De manera que proponemos ver en determinados tabúes, tal como los describen los etnólogos, es decir, en tanto que prohibiciones fundadoras de una comunidad, la suma original de los componentes de participación en experiencias colectivas que siguen a la espera de introyección. El hecho de que el tabú sea sagrado y envilecedor simultáneamente da indicios de que se habría puesto en marcha una introyección colectiva, dentro de la cual dicho tabú se encargaría de contener lo que no se ha podido simbolizar aún. El tabú constituiría un primer esbozo de ritual, primitivo aunque igualmente primordial. La actitud de

los miembros de una comunidad hacia lo que han decretado como tabú es ambivalente, porque esta creencia crearía las condiciones codificadas de un intento de irradiación, deseada y temida[37] por los componentes de participación en experiencias dolorosas. La naturaleza del tabú sería sintomática del o de los componentes cuya introyección planteaba problemas. Razón por la que se puede declarar tabú una palabra, un sentimiento, un gesto, a una persona o un objeto. Próximo a la par que temido, el tabú societario sugiere la existencia de un contenido psíquico inquietante y familiar. A este respecto, remitiría al carácter desestabilizador del levantamiento de una represión, que no viene aún acompañado de un reconocimiento por parte del Yo y, por ende, de una introyección.

Tales ideas y ejemplos permiten adoptar una postura crítica con respecto a la concepción freudiana del tabú, forjada a partir de las ideas evolucionistas de Wundt (1906) y desarrollada en *Tótem y Tabú* (*op. cit.*: 40-41). Freud establece paralelos entre las costumbres tabúes de los primitivos y la neurosis obsesiva: la ausencia de motivación de las prohibiciones, su fijación en virtud de una necesidad interna, su facilidad de desplazamiento, la capacidad de contagio de los objetos prohibidos y la existencia de actos y de reglas ceremoniales derivados de tales prohibiciones. La actitud ambivalente del primitivo hacia el tabú estaría, al igual que en el obsesivo, subtendida por un sentimiento de culpabilidad. Proyectado sobre una persona u objeto, este afecto se basaría no en hechos reales, sino en intenciones inconscientes (*ibid.*: 102): "Deseos de muerte intensos y frecuentes que, en su inconsciente, se erigen en contra de sus semejantes." Aunque el tabú sea siempre el fruto de una creencia compartida por los miembros de una colectividad, Freud no concibe en absoluto que este sentimiento pueda tener su origen no solamente en unas fantasías personales, al igual que el neurótico obsesivo, sino también en el impacto aflictivo, y más específicamente vergonzante, de experiencias vividas y compartidas.

Rivière (1995) muestra que existen ritos sin mitos y Buxton (*op. cit.*) concreta que, entre los antiguos griegos, algunas divinidades localizadas en un culto estaban ausentes de la mitología vigente. Por último, Anzieu (1975) emite la hipótesis de una anterioridad funcional del rito sobre el mito: "El mito es la transcripción de un rito más antiguo, o también de un texto elaborado a partir de un rito, retocado,

con siglos de borrones." Pensamos que este fenómeno es típico de las primicias de la introyección de una experiencia colectiva. Ésta recibiría un principio de simbolización, desde luego en los tres modos –sensorio-afectivo-motor, gráfico y verbal (las fórmulas rituales)–, pero sin que el relato mítico (que constituye su meta-representación) pudiese ser aún elaborado por la colectividad. El embrión de este relato sería, en un primer momento, balbucido en forma de creencias terminantes, extremas, demasiado maniqueas (tal como "los inmigrados son responsables del desempleo") y demasiado amenazadoras-amenazadas (como "los inmigrados amenazan la identidad francesa"), para ser, en concomitancia con el trabajo de introyección, estetizadas por la sublimación de las pulsiones sexuales de los miembros del grupo. En resumen, se ritualiza primero; después, se recuerda y se piensa.

El desfase necesario entre rito y mito se debería a que el rito procedería a una proyección-decorporación de los componentes de participación dolorosos enterrados en la parte escindida del Yo, mediante una escenificación verdaderamente psicodramática ejercida por cada uno de los miembros del grupo. Después, el mito favorecería la introyección, es decir, la escenificación mental e integradora, lograda o no, de la escenificación ejercida. Durkheim (1912) insistió en que los ritos sirven para integrar al individuo en una comunidad. Pensamos que el mito serviría para integrar, en el psiquismo de cada individuo, la realidad de su integración ritual en una comunidad.

Formación y apogeo del dispositivo mítico-ritual: la introyección plenaria

Reforzando el embrión de creencias míticas con la incipiente introyección de la experiencia colectiva, el dispositivo mítico-ritual quedaría ubicado, asociando repetitivamente un rito y un relato constituido. Los modos gráfico y verbal de la simbolización serían incentivados con respecto al modo sensorio-afectivo-motor. Lemaire (*op. cit.*) comprendió con acierto que la elaboración verbal que distingue mito de rito es un trabajo secundario. La anterioridad del rito, con respecto al mito, no me parece, no obstante, absoluta. Se trata más bien, una vez más, de una interacción. Porque el mito, continuamente retocado, es sabido de los participantes en el rito; lo que supone la creencia común en un relato imaginario, fetal ciertamente en un primer tiempo. Los

participantes en el rito saben por qué están participando. Si el mito parece cronológicamente secundario en relación con el rito, es indudable que mito y rito mantienen incesantes relaciones dialécticas de elaboración[38].

La construcción de un mito surge a la par que su denominación, cuando ésta se solidariza, a su vez, con la denominación de personajes míticos; por ejemplo, el llamado mito de Orfeo y Eurídice. Este fenómeno daría muestras de una acentuación del modo verbal de la introyección y rubricaría el canto del cisne del rito, llamado a dejar de ser en beneficio de una textualización irreversible del mito. El fenómeno de apogeo del dispositivo mítico-ritual, que contiene los gérmenes de su declive, puesto que el espíritu del mito se iría calcificando poco a poco en su escritura, sería por ejemplo el origen de las tragedias griegas: los espectadores se bañan menos en las emociones que comparten que durante un ritual mítico, especie de teatro de participación en el que cada cual encarna al héroe mítico ante la mirada de los demás.

Difuminación del rito y muerte del mito: la posintroyección

La consolidación estética y racional del mito daría muestras de un segundo desprendimiento de participación, concorde con el proceso de moldeado filosófico observado por Vernant (*op. cit.*), en el que el mito, al envejecer, sirve de apología gustosamente irónica con fines metafísicos. Aquí, nos encontraríamos en presencia de mitos sin ritos[39]. Las facetas sensoriales y motrices de la simbolización menguarían hasta el extremo, dejando subsistir tan sólo los modos gráfico y verbal. Cuando una introyección hubiera sido correctamente realizada gracias al dispositivo mítico-ritual, los descendientes de la comunidad que creara y utilizara dicho dispositivo relegarían los mitos y ritos, que habrían sido importantes para sus antepasados y que se habrían vuelto caducos para ellos mismos, en el museo mental del folclore. El mito se habría degradado, desacralizado en leyenda, en la que la participación sagrada se quedaría en una meta enseñanza moral –y, a veces, divertida– que propondría unos soportes identificatorios. Éste es el caso del mito de Napoleón, movilizado por la necesidad de introyectar las transformaciones societarias rápidas, en el Imperio y en el coste humano de las guerras napoleónicas. Tal como lo explica Tulard (1971), el titán político que labró un imperio europeo para el espíritu de las Luces y

que partió hacia el exilio, como el rey celta Arturo alcanzando las afortunadas islas del Otro Mundo, se convierte en los años 1830-1835, y por la gracia del báculo de antiguos soldados marginalizados, en el hombre entre los hombres: pues el pequeño caporal conoce a cada uno de sus soldados por su nombre de pila. Habiéndose quedado inútil en el plano operatorio, el rito instituido por los ascendientes sobreviviría en la leyenda, en tanto que elemento propio del relato, en el que ya no tendría una función introyectiva, sino más modestamente educativa: lo que nos remite al papel pedagógico que Betteltheim (1976) otorga a los cuentos para niños. En su misma línea, Faivre (1972) vio sagazmente en los cuentos de hadas una cellisca mitológica acarreada por las abuelas hasta sus nietos. El ex-mito es, algunas veces, objeto de un tratamiento humorístico irreverente, certificando que el ídolo ha quedado, en efecto, para el arrastre. ¡Y así, la canción, que data de finales del siglo XIX, "Napoleón murió en Santa-Helena", ya no exaltaba realmente la espera del regreso mesiánico de un semi-dios exiliado!

¿El cuento de hadas existiría tan sólo cuando la introyección hubiera sido lograda? Nada puede ser más incierto. La sucesión de las generaciones dictaminará, de todos modos, que un mito queda inútil para las siguientes generaciones, aunque el fenómeno sea progresivo. Por muy propicio a la realización de un grado avanzado de la introyección que el dispositivo mítico-ritual haya sido, o no, sólo el esqueleto verbal –la forma– perdurará. En caso de introyección satisfactoria, lo que podría ser operativo, o cuando menos útil, en la fase de las siguientes generaciones, radicaría en la huella folclórica de las salidas mítico-rituales, determinadas por los miembros de las generaciones anteriores. Este legado positivo proporcionaría un modelo educativo que facilitaría la colocación del equipamiento que simboliza, en el psiquismo, a unos descendientes. Si bien éstos no quedarían exentos de tener que forjarse sus propios mitos y sus propios ritos para introyectar sus propias experiencias. Por ejemplo, después de la debacle de Sedán y de la anexión alemana de Alsacia-Lorena, no se observó ningún recurso al mito napoleónico. Los franceses prefirieron oponer los galos republicanos a los bárbaros germanos. Hay que reconocer que, aunque los enemigos de la Francia napoleónica sobrepasaban ampliamente el territorio renano, ¡la derrota de 1870 más bien requería un tándem mítico estrictamente franco-alemán!

Cuando los miembros de una colectividad malogran la introyección de las experiencias comunes, las leyendas y los ritos, que fueron testimonios de la existencia pasada del dispositivo mítico-ritual *ad hoc*, llevarían la impronta del fracaso. Las generaciones descendientes se obstinarían en realizar algunos ritos, en evitar realizar otros y en creer en unos mitos perfectamente ajenos a sus propios envites introyectivos. Tales contorsiones mítico-rituales tendrían la finalidad de dar compulsivamente sentido a los traumatismos que marcaron colectivamente a sus antepasados, como una especie de juramento de fidelidad tan anacrónico como involuntario. Éste sería el caso de la leyenda celto-cristiana de la ciudad de Ys que, en el siglo XIX, conoció cierto renacer en Bretaña y pertenece a un manojo de creencias y ritos ajenos al catolicismo, particularmente la idea de una gran proximidad con los muertos y la afición por los cementerios[40].

En cualquier caso, el mito acabaría como una concha formal. Este fenómeno sería el indicio de la sola subsistencia de la vertiente verbal de la simbolización, privada de las vertientes sensorio-afectivo-motriz y gráfica, y lista para ser rearticulada junto con éstas, ante nuevas experiencias colectivas. Sin embargo, la historia mítica no se repite. Obsoleto, el relato mítico encajaría necesariamente mal con los nuevos envites introyectivos. So pena de desaparición, unos ritos nuevos le someterían a transformaciones radicales. Tomemos el ejemplo del mito de Vercingetórix. Después del trauma de la guerra de 1870, sirvió para envalentonar a los franceses, con vistas a prepararles para la reconquista militar de las dos provincias perdidas. Todos eran descendientes del Vercingetórix de Gergovia. Pues este mito fue reutilizado por el gobierno de Pétain para justificar la reedición del héroe de la guerra de Verdún y la Ocupación alemana, al igual que cuando el jefe galo depositara sus armas a los pies de Julio César para evitar que su pueblo fuese reciamente reprimido. Vichy invocó al Vercingetórix de Alesia.

5

Fracasos del dispositivo mítico-ritual

Fracasos mítico-rituales y fantasías de incorporación

Se puede o no se puede introyectar una experiencia colectiva. Cuando mito y rito constan de malogros severos de la introyección, la correspondiente comunidad no renuncia al intento de elaborar la experiencia problemática. Por esta razón, mito y rito dan lugar a la manifestación persistente de fantasías de incorporación. Las versiones míticas "resbalan": sus elementos cruciales siguen sin haber cambiado y su trama sigue marcada por el sello de lo imposible y la fatalidad. Por último, la lectura de determinados mitos permite hacerse una idea de la experiencia colectiva[41], de dónde proceden y de cómo, antaño, la mancomunidad pudo hacerle frente con la ayuda de dispositivos mítico-rituales.

Incluso en caso de escisión duradera del Yo, ante los efectos de marcada represión conservadora, cierta dosis de represión dinámica está obrando para impedir que los individuos de una cultura pasen al acto de manera destructiva. El Superyo de cada uno, alimentado de dogmas religiosos o de otros valores morales, desempeña aquí un papel

esencial. De manera más general, en cuanto la introyección se topa con dificultades, los modos de las fantasías de incorporación se deducen de los componentes de participación que no pudieron ser vinculados. Por lo que el fracaso de la introyección mítico-ritual se puede explicar:

- En el plano de las representaciones, mediante unas elaboraciones someras e incongruentes: la producción de pseudomitos, el apaño de pseudomitologías. ¡Al igual que la "mística" nazi que aprovechó algunos elementos de la mitología germánica y otros del folclore romano y recurrió, con la esvástica, a un símbolo hindú "amañado"! Al igual que, en la actualidad, ciertos activistas europeos nacionalistas, por no decir francamente neonazis, que se amparan tras la cultura céltica para mantener en pie unas reivindicaciones racistas y segregacionistas, en el extremo de la concepción del mundo que podemos deducir a partir de la mitología, de la sociología y de la arqueología de aquella civilización desaparecida.
- En el plano comportamental, mediante unos pasos al acto patológicos por ser desenfrenados, no rituales, que recuerdan la oposición entre el vocablo *mitos*, es decir, "todo lo que es dicho por la boca", el discurso (las palabras de la introyección), y el vocablo griego *ergon*, "la obra, el hacer".
- En el plano del estado corporal, mediante unas somatizaciones patológicas y enigmáticas, por no ser rituales, tales como, si acaso, la famosa histeria de Morzine.
- En el plano emocional, mediante unos afectos incongruentes, patológicos y mal ritualizados. Así, pues, el terror sentido por los nazis al ver cómo su presunta superioridad racial estaba contaminada por la presunta inferioridad racial de otros pueblos.

Cuanto más traumatizante haya sido la experiencia problemática, más variados y coalescentes son los modos de fantasías de incorporación que se observan en los correspondientes mitos y ritos. Por ejemplo, el que el proyecto nazi –subtendido por un mito según su teórico Alfred Rosenberg (1931)– combinase estas fantasías en los modos de la representación, del afecto y del paso al acto, tanto en las inten-

ciones como en las realizaciones, resulta dramáticamente revelador del grado traumático de ciertos acontecimientos vividos colectivamente por los alemanes de principios del siglo XX.

Introyección malograda y relato mítico

En lo que al relato mítico se refiere, los apuros del proceso de introyección a escala colectiva se expresarían por medio de unas secuencias narrativas trastocadas, incoherentes, sin transición, todo ello de manera persistente pese a una acumulación de versiones del mito. En el plano sociológico, se observaría una oscilación sin matices, entre una adopción tal cual de los valores exaltados por los conjuntos de imágenes míticas y su rechazo igual de incondicional. Las personas afectadas dudarían, una y otra vez, entre creencias y ritos articulados en mitos guerreros, en los que se enfretaran héroes buenos a enemigos malos, y creencias y ritos vinculados a mitos intimistas en lugares paradisíacos, sin que lograran persuadirse de que los combates del héroe pueden, por no decir que deben, ser espaciados, acompañados de secuencias no polémicas (el descanso del guerrero). En estos mitos que señalan la existencia de una introyección aún muy insuficiente, no habría habido integración sintética de los elementos narrativos al cabo de un período transitorio de confusión con lo reprimido, cuando la represión ha sido suspendida. Lo que intenta regresar seguiría siendo, en el nivel del relato mítico, irreductiblemente incongruente. Costaría mucho identificar al personaje, el objeto, el decorado o la acción que va surgiendo y el lugar que va ocupando dentro de la trama del mito. Se debería a que la represión inicial no habría tenido lugar en el inconsciente, sino en una parte escindida del Yo.

El acontecimiento colectivamente inintroyectado puede haber sido vivido de dos maneras posibles: o bien con vergüenza intensa, lo que crea a menudo una situación de secreto patógeno, o bien con violencia y confusión, sin que tenga que haber, por fuerza, un secreto. Dado que el mito acompañaría y señalaría la ligazón simbolizante de los componentes de las experiencias peliagudas, dejaría constancia, en caso contrario, de la dificultad, e incluso de la imposibilidad de tamaña empresa. Éste sería el caso de los mitos del amor imposible y de la feminidad maléfica, de los mitos de ánimas amenazantes, de los mitos del héroe que fracasó en su misión, de los mitos de la comunicación falli-

da entre vivos y muertos y, de una manera más general, de los mitos de comunicación imposible con "otro" mundo.

Tales hipótesis permiten esbozar las características de una concepción mítica del Más Allá, cuando una escisión en el Yo se instaura a escala colectiva, a raíz de una pérdida mal introyectada. Los elementos dinámicos y permeables de esta concepción se volverían estacionarios e impermeables, por no decir herméticos. Así, un Más Allá adonde se iban todos los muertos, sin distinción de pecado o de virtud, se escindiría entre un infierno y un paraíso cuyo ensamblaje plantearía problemas. Fue lo que ocurrió en la alta Edad Media, para el Más Allá céltico influido por la cristianización forzada, de la que ha dejado dolorosa constancia la leyenda de la ciudad de Ys, y que detallaremos más adelante. Se pasaría de lo animado a lo inanimado y de la abertura al cierre y al corte. A la hora de considerar los elementos en sí, se habría de confiar más bien en el par antitético dinámico/fijo y, a la hora de considerar las relaciones entre los elementos míticos, se habría de confiar más bien en el par antitético permeable/hermético. El grado de obturación y de desvitalización, parcial o completo, permitiría saber si el mito está marcando una situación de duelo patológico causado por una escisión, ora semiabierta, ora hermética, en el Yo de los individuos concernidos. Desde un punto de vista más global, aparecerían unos resquicios en la trama narrativa. Aquí también los resquicios podrían ser parciales y temporales, o bien definitivos. Por ejemplo, en el plano de la creencia, la instalación del dogma de la condenación eterna sería el indicio conceptual de un bloqueo drástico de la introyección.

En sentido inverso, la abolición procesual de una escisión intrapsíquica colectiva causada por un duelo difícil conllevaría la animación y la permeabilidad de los elementos, hasta entonces fijos e impermeables, y hasta herméticos, de la correspondiente concepción del Más Allá. Verbigracia, un Más Allá, compuesto de un paraíso y un infierno irreductibles, añadiría un lugar intermedio que haría posible la comunicación entre cielo y mundo subterráneo. Es lo que ocurrió en el siglo XII cristiano, con la invención del Purgatorio para atenuar el temor traumatizante de la condenación eterna. El paso de lo inanimado a lo animado y de lo cerrado y del corte a la abertura, en el decorado del Más Allá, sería el contrapunto mitológico de la transforma-

ción de la represión conservadora, que delimita una escisión en el Yo, en represión dinámica. Los resquicios de la trama narrativa desaparecerían. La continuidad del relato mítico sería restaurada.

Introyección malograda y leyenda

Cuando la introyección fracasa, la transformación del mito en leyenda surgiría a toda velocidad. Se incluiría el rito, tal cual, en el relato legendario, en lugar de ser realizado en lo real; por ejemplo, la misa durante la cual la ciudad de Ys podría ser liberada de su inmersión así como el paso ritual del Grial delante de Perceval, durante el que la maldición del Rey Pescador podría quedar anulada. El encuentro congruente entre mito y rito habría fracasado. Éste no es sino un viejo ritual, deformado, que se escenificaría en el relato legendario. Un ritual actual no habría podido integrar un ritual antiguo y la leyenda llevaría consigo la huella de este intento malogrado. Como en la leyenda de la ciudad de Ys, donde la misa de medianoche está marcada por la integración del viejo rito céltico de comunicación con los muertos. En la leyenda de Perceval, el paso de objetos santos, en el castillo del Rey Pescador, sigue encajando mal con su origen céltico: el rito de intercambios reguladores entre ambos mundos por medio de objetos divinos[42]. Cual fósil viviente, la discordancia entre rito y relato mítico, cuya dinámica habría estallado a raíz del fracaso severo de las capacidades de introyección, se conservaría en la leyenda, y, por ende, estaría atestiguada.

Los ejes de localización clínica del bloqueo de la introyección de una experiencia podrían ser discernidos en las leyendas para las que algunos elementos narrativos serían tantos marcadores fiables:

– El eje de las conmemoraciones aniversarias de la introyección malograda. Un lugar mítico perdido se manifiesta en una fecha que corresponde al momento de su pérdida. Evidentemente, sólo es accesible en esa fecha. Es el caso de la ciudad de Ys y de los castillos encantados de las novelas artúricas. Los etnólogos Hubert y Mauss (1909: 205), percibieron con tino que, en las leyendas folclóricas en las que castillos, ciudades, monasterios e iglesias sumergidas han sido maldecidos[43], la maldición se renueva periódicamente –cada año, cada siete años o también cada nueve años– en la misma fecha de la catástrofe: "La ciudad resucita,

doblan las campanas, la castellana sale de su retiro, los tesoros se abren, los guardianes se duermen: pero, a la hora fatídica, el encantamiento surte efecto otra vez y todo se apaga. Estas recaídas periódicas bastan [...] para mostrar que las mismas fechas conllevan los mismos hechos." Cuando la introyección sufre un bloqueo severo, algo que la idea de maldición expresa nítidamente, el rito tendería a desaparecer en el seno mismo del relato. Cualquiera que sea el estado de la introyección, el relato mítico va perdiendo, con el paso del tiempo, su estatuto de mito para asumir el de leyenda, desacralizado. Pero, en el caso concreto en que la introyección ha fracasado, la clave que permite interpretar el sentido de la conmemoración aniversaria, cuya huella persiste en el relato legendario, se habría perdido para siempre: el significado del ritual sería incomprensible ¡tanto para los personajes del relato –de ahí la perplejidad callada de Perceval durante el paso del Grial y de la Lanza sangrante– como para el lector!

– El eje de las fantasías de incorporación, síntomas de la introyección malograda, las cuales surgen cuando la escisión del Yo sufre una sacudida. Hay un lugar perdido cuyo acceso es imposible. Abierto, antaño, este lugar es ahora inaccesible y dañino. Un amor resulta imposible. Así pues, los mitos célticos de idilios entre vivos y mujeres-hadas del Otro Mundo han sido convertidos en relatos de amor culpable, adúltero –Tristán e Iseo– en las leyendas cristianas que integraron algunos elementos de esta mitología, en las que las hadas se convierten en brujas, casi siempre. Como el hada Morgana, inicialmente criatura del Otro Mundo según la mitología de los celtas, que hechiza a Merlín y lo empareda para siempre en una torre de viento. La manifestación legendaria es enigmática, incongruente, amenazadora. Por ejemplo, el héroe no sabe lo que está representando y está bloqueado a la hora de preguntarlo. Éste es el caso de Perceval en el castillo del Rey Pescador, y el de los marineros que se encuentran, casualmente y sin saberlo, la ciudad sumergida de Ys. También puede volver un muerto para trastornar a los vivos, en lugar de seguir yaciendo.

La extraña manifestación sobrenatural requiere una solución que realice la introyección de los componentes de participación en la expe-

riencia traumatizante. No se enuncia la solución buscada como un deseo reprimido, sino como una necesidad vital que hay que paliar: un gesto salvador. Esta distinción entre deseo y necesidad es esencial para distinguir, dentro de los relatos míticos o legendarios, junto a la figuración de envites deseantes que oponen las pulsiones y los interdictos colectivos, los mitemas que marcan el proceso de introyección y su aleatoriedad. Las soluciones míticas son variadas. Puede tratarse de matar a un muerto que vuelve para trastornar a los vivos, como en el mito del vampiro de Transilvania. También puede tratarse de intentar decir aquello que se perdió para una colectividad: ésta es la tarea a la que se enfrentará Perceval ante la Lanza sangrante, en el castillo del Rey Pescador, cuyo reino y cuerpo han sido dañados por una maldición. Un tercero diría, entonces, al héroe mítico qué es lo que ha malogrado y éste aprendería a destiempo lo que debería haber hecho. Para emplear una metáfora, diremos que ¡si un cadáver está enterrado en el Yo-tumba, la pala que permitiría desterrarlo está, a su vez, bajo tierra!

Introyección malograda y rito

La existencia de tabúes permanentes, vinculados por ejemplo al rey, cuyo poder sagrado participa de lo divino, incita a pensar que el tabú pudiera ser ya no solamente la antecámara del levantamiento de la represión, tal como lo hemos sugerido más arriba, sino también el lugar de un bloqueo emocional que se opone, de forma duradera, al retorno dinámico de lo reprimido. Funcionando como un cuerpo extraño con relación a las diferentes etapas de la ceremonia ritual y siendo susceptible de contrariar bastante el desarrollo de dicho rito, el tabú inmutable sería significativo de la existencia, aquí objetivada, de una experiencia colectiva abiertamente traumatizante, de buena gana candada por medio del secreto. En el lenguaje corriente, la expresión "Es un tema tabú" quiere decir "Es demasiado doloroso como para que sea posible hablar de ello, o tocar el tema. Debe seguir siendo un secreto..."

La fiesta ritual tendría, entonces, todas las posibilidades de salir mal. Al escaparse del cuadrante espacial y temporal definido, que la codifica, se impondría de forma permanente en el espacio y el tiempo profanos, donde precipitaría unos pasos al acto colectivos no codifi-

cados y destructores. Al estudiar los mitos griegos, Buxton (*op. cit.*) advirtió con toda la razón que aunque el rito metaforizaba, siguiendo las costumbres, la acción mítica –por ejemplo, expulsando a un hombre pobre de la ciudad, mientras que en el mito la víctima es de alta alcurnia y asesinada–, ocurría que el relato mítico era tomado al pie de la letra y que el cabeza de turco –para seguir con este ejemplo– era realmente asesinado. Por haber aniquilado el carácter temporal del ritual, el retorno a la normalidad no podía tener lugar, señal de la diferencia que existe entre una crisis mutativa y una crisis catastrófica.

Elijamos ahora un ejemplo moderno. Junto con las ceremonias rituales codificadas, tales como procesiones militares y destrucción organizada de los libros llamados impuros, los nazis cometieron un sinfín de exacciones desenfrenadas para con los judíos: humillaciones cotidianas, apaleamientos, medidas discriminatorias improvisadas. Tales actuaciones dispersas fueron posteriormente mancomunadas por un proyecto de eliminación "racional" en masa. Inorganizados y, luego, espantosamente planificados, los actos criminales de los nazis hacia los judíos son un ejemplo, tal vez inigualado, de irrupción de un espacio-tiempo sagrado en un espacio-tiempo profano, donde la realización extraordinaria de la fantasía se vuelve normativa. En otras palabras, cuando no se puede instalar la "ventana" simbolizante, ésta involucionaría e instauraría de manera ilimitada, en cada instante, una pseudo-ventana, que consistiría en una alineación falsamente sincrónica entre cada individuo, los demás y el mundo. Dentro de este contexto de simbolización fracturada, propicia a la desvinculación psíquica, los procesos psíquicos primarios tenderían a hacer retroceder los procesos psíquicos secundarios. El principio de placer triunfaría sobre el principio de realidad. La existencia de descargas motrices tercas, asesinas en general, revelarían la imposibilidad de reducir, por medio de la introyección, la desvinculación masiva de los componentes de participación en determinadas experiencias colectivas.

Introyección malograda y vínculo social

Tras una experiencia traumatizante de grupo, los individuos implicados, a su pesar, quedarían afectados por un impacto mental hostigador[44]. La fractura psíquica que tienen en común, en forma de escisión del Yo abrigando el mismo enclave doloroso, abriría un camino para

un fenómeno de contagio psicopatológico. Así pues, la tumba en el Yo de todo un pueblo se abriría electivamente al son de las trompetas de la demagogia, la cual propondría unas creencias y unos actos, compensatorios y no resolutivos, en los componentes de participación introyectados. El aspecto "zombi" o "marioneta" de las muchedumbres fanatizadas sería explicable por medio de una identificación endocríptica colectiva. Víctimas y verdugos se alzarían a la sazón, en la parte escindida del Yo de cada cual, esperando ser reconocidos y juzgados por un tercero. Si el discurso populista llegase a ser eficiente ante los individuos con un Yo escindido, se debería a que se habría amoldado de manera que una parte del discurso pudiese ser entendida por el Yo sano, mientras que la otra se dirigiría al enclave en el Yo. El contenido traumático de este enclave, indecible hasta entonces, se sentiría falsamente reconocido y se autoestimularía, para tratar de reabsorberse, en forma de creencias tajantes y de pasos al acto de tipo reactivo. Nuestro mito de Clodoveo es la señal de semejante recomposición patológica de vínculos sociales, inicialmente disociados, influidos por experiencias político-socio-económicas de la actualidad. Cuando introyectan satisfactoriamente las experiencias que compartieron, los individuos de una comunidad se sentirían unidos por unos vínculos, que podrían ser calificados de dialécticos, que realizan un equilibrio entre la escisión y la fusión. Las imágenes de los mitos propios de dicho grupo mantendrían, a su vez, unas relaciones dialécticas. Sin embargo, tras una experiencia colectiva difícil de asimilar, los vínculos entre los individuos serían confusionales, mientras que las imágenes míticas estarían marcadas por una escisión excesiva. Así ocurriría en las sectas, donde la rigidez maniquea de creencias y ritos diluye al individuo en el grupo. En otras palabras, cuanto más escindida está la secuencia mítica, más fuerte sería el vínculo social, si bien en el sentido obstaculizador. ¿Por qué la acción del esquema que suelda el vínculo social habría de efectuarse en proporción inversa a la del esquema que suelda las imágenes del mito y las secuencias del rito? A falta de haber podido vincular intrapsíquicamente los componentes de participación con vistas a introyectarlos, los individuos del grupo traumatizado los proyectarían; se aglutinarían por sí mismos (en la realidad), en lugar y función de estos componentes (en el psiquismo de cada uno de ellos), cuya disociación generaría determinadas representaciones de los demás y del

mundo, puesto que este proceso patológico se propondría objetivar en el mundo exterior la escisión intrapsíquica.

Lo que escindiría herméticamente al Yo de cada individuo de un grupo social, instalando una cripta, es la vergüenza por el objeto que compartió, con cada uno de ellos, la dolorosa experiencia y que, a veces, es su responsable: en primer lugar, el líder de una comunidad y, en segundo lugar, algunos "conciudadanos". En cambio, si la vergüenza era tan sólo personal, podría ser evitada ocultando la mala acción a la opinión, o enfrentándose a ella. Para liberarse de tal situación, sería preciso que la comunidad pudiese denunciar lo que vivió. Pero el riesgo estribaría, entonces, en perder al líder o a la parte de la comunidad que desempeña un papel de Ideal del Yo.

Destinos transgeneracionales del fracaso del dispositivo mítico-ritual

Algunos pasos al acto colectivos corresponden a tentativas impotentes y mórbidas realizadas para efectuar una introyección colectiva que no es propia de las personas que las llevan a cabo, sino de las de una generación anterior. N. Abraham (*op. cit.*, p. 391) mostró que la presencia de una escisión tenaz en el Yo de un individuo determina, en sus hijos y nietos, un "trabajo de fantasma"[45]. Este término designa la influencia, en el psiquismo de un sujeto, del secreto inconfesable (bastardía, incesto, criminalidad, etc.) de otro sujeto. Nachin (1993: 93) amplió esta definición al "trabajo inducido en el inconsciente de un sujeto, por su relación con un pariente o un objeto de amor portador de un duelo no realizado, o de otro traumatismo no superado, incluso en ausencia de un secreto inconfesable". Esta actividad psicopatológica "obliga a simbolizar con relación al otro" (*ibid.*: 87). Se manifiesta mediante síntomas que no van en la dirección de los envites psíquicos del sujeto y que determinan una relación consigo mismo, hecha de angustiosa extrañeza.

Tales síntomas pueden ser mentales: fobias, obsesiones e incluso delirios parciales. Algunas ánimas de las mitologías y de los folclores objetivarían unas manifestaciones colectivas de esta índole. Asimismo,

Rouchy (1978: 180-181) emite la hipótesis según la cual, en el mito de Edipo, la fobia de impulsión del héroe griego rubricaría la presencia de un trabajo de fantasma. Las aventuras escabrosas de Layo con un adolescente, Crisipo, al que violó, habrían sido la causa de los actos alocados que cometieron sus descendientes, particularmente el gesto parricidio y el gesto incestuoso de Edipo. El oráculo se había encargado de revelar a Edipo que su destino le empujaría a perpetrar actuaciones, consecuencias transgeneracionales del secreto paterno. Pero el intento pítico de objetivación del contenido del secreto de Layo fracasa. Aunque el "trabajo de fantasma" se expresara primero por medio de una fobia, puesto que "a partir del momento en que el oráculo [...] despertó en él el fantasma depositado en herencia [...] Edipo quedó atormentado por el temor de matar a su padre y a desposarse con su madre", tal esfuerzo de mentalización no impidió la ocurrencia de una modalidad "fantasmal" de comportamiento: Edipo mató a Layo y se acostó con Yocasta[46].

Con mayor frecuencia, y sobre todo cuando los ascendientes han candado con un secreto el traumatismo que les golpeó, los síntomas "fantasmales" consisten en pasos al acto enigmáticos. Las profanaciones de sepulturas judías, cometidas en estos últimos años, serían un ejemplo patológico de simbolización en el modo actuado –unos ritos macabros y malogrados– de experiencias inintroyectadas en el Yo de individuos pertenecientes a las dos generaciones anteriores: la participación de numerosos franceses en la denuncia, expoliación y deportación de los judíos franceses durante la Ocupación. Desarrollaremos esta hipótesis más adelante.

Las modalidades sintomáticas del trabajo de fantasma colectivo, generado para intentar introyectar, de forma incoercible e involuntaria, lo que no pudo ser para la generación precedente, indicarían qué componentes de participación en la experiencia pasada no fueron unidos, así como el grado de cerrazón por parte de la comunidad de dicha experiencia con respecto a los miembros de la generación presente. Éstos recurrirían preferentemente a unos síntomas mentales, siempre y cuando conozcan las creencias míticas de sus antepasados, y a unos síntomas comportamentales si tan sólo tuvieron acceso a sus ritos, en forma de pasos al acto acompañados de afectos o de estados corporales incongruentes.

Señal ora de una pre-introyección, ora de un fracaso sincero de la introyección, el tabú puede ser concebido, en última instancia, como una objetivación de las tentativas efectuadas por una comunidad para simbolizar los acontecimientos insuficientemente introyectados por sus antepasados. El tabú se encargaría de focalizar el malestar, la rareza y el temor colectivos que resultan de la influencia transgeneracional de los componentes de participación que los ascendientes no habrían logrado vincular en el transcurso de experiencias traumatizantes. Aquí, su función sería la de impedir, en el nivel de una generación dada, la adopción de actitudes susceptibles de despertar el traumatismo, mantenido en secreto o no, que atosigó a todos o a una parte de sus ascendientes.

Semejante fenómeno estaría operando, actualmente, en el mito negacionista de la inexistencia de las cámaras de gas en los campos nazis de exterminación. Nacido hará unos quince años, este mito fue enarbolado por algunos "investigadores" de extrema derecha, antes de ser compartido por una parte de los electores-tipo de esta tendencia política. Este mito estriba en negar el sufrimiento y la destrucción de los judíos franceses y demás personas que fueron deportados por los alemanes. Pero, también sirve para convertir en tabú el hecho de que aquel genocidio fuera posible, en nuestro país, a causa de una importante complicidad francesa. Los propios hechos de colaboración fueron, siempre, demasiado conocidos, al ser demasiado numerosos, como para ser negados. Razón por la cual, sometiéndolo a un desplazamiento, el tabú ha influido sobre la finalidad de los campos de la muerte, que fueron concebidos como banales centros de detención, donde los prisioneros habrían sido tratados con humanidad. ¿Por qué semejante tabú sería transgeneracional? Porque el correspondiente mito fue fabricado dos generaciones después de los hechos de colaboración con los nazis. ¿Por qué dio lugar a un síntoma mental, a una creencia mítica? Porque, desde un principio, se conocían demasiado las complicidades francesas, mientras que las modalidades de asesinato de las personas deportadas en los campos de la muerte lo fueron de manera más tardía. Aquí, mitos familiares y mito colectivo están poderosamente conectados, ya que todo nos induce a suponer que ciertos adeptos de las tesis negacionistas intentan, por medio de este síntoma, resolver una situación de secreto familiar originado por unos hechos de colaboración

consabidos, por la vergüenza que unos colaboradores arrepentidos o, con mayor verosimilitud, unos miembros de su familia hayan podido experimentar. Otro tipo de tabú fabricado a partir de la influencia transgeneracional de los hechos de colaboración consistiría en un síntoma comportamental: las profanaciones de sepulturas judías. Esta opción "fantasmal" estaría vinculada al hecho de que los actos vergonzantes habrían sido completamente silenciados en ciertas familias, condenando a determinados descendientes a intentar introyectar un trauma familiar, aprehendido en el único modo sensorio-afectivo-motor.

Como dolorida reacción ante las tesis negacionistas y ante las profanaciones de sepulturas, algunos judíos temieron que la muerte de las víctimas de la Shoah fuese trivializada, poniéndola en el mismo plano que la de todas las demás víctimas de los conflictos armados (tales como los soldados muertos en combate, que tuvieron la posibilidad de defenderse). Esta preocupación comprensible es causa de una creencia –expresada particularmente durante el cincuentenario de la liberación de los campos nazis por los Aliados– según la cual sería imposible "pensar" Auschwitz. Si tales personas desean, de este modo, preservar sus posibilidades de realizar la introyección de la Shoah vivida por ellas o por sus allegados, o por sus ascendientes, no es seguro que esta creencia sirva para el designio simbolizante buscado. Afirmar que Auschwitz es impensable es lo mismo, en el fondo, que decir que no hay que pensar nada de la Shoah, que darle sentido a aquel acontecimiento equivaldría a profanar su memoria y, en el fondo, a negar su existencia. Aquí, la preocupación por preservar la realidad de los hechos colinda con la prohibición de darles sentido. Esta contradicción me parece plantear dos tipos de situaciones clínicas: por un lado, las situaciones en que el portador de un trauma personal está desgarrado entre su deseo de que se reconozca la dolorosa experiencia que vivió y su necesidad de callarla, por vergüenza o por temor; por otro lado, las situaciones en que un niño sometido a la influencia de un secreto de familia en su psiquismo, conociendo ya parcialmente el acontecimiento problemático, se siente desgarrado por su deseo de saber más al respecto y por su preocupación por no despertar el sufrimiento familiar con su curiosidad. El tratamiento de esta creencia en la imposibilidad-interdicto de pensar Auschwitz pasaría por la capacidad colectiva para seguir dos pautas:

- Rechazar cualquier duda sobre la realidad de los crímenes nazis; velar por el reconocimiento de aquellos hechos, tal y como se produjeron y, por ende, negarse a dialogar con los negacionistas en este terreno.
- Sobre la base de esta resolución intelectual y ética, obrar con vistas a provocar un sobresalto entre los negacionistas, que les constriñese a enfrentarse a sus escisiones intrapsíquicas. Esto tendría como efecto atenuar, entre algunos judíos, el temor a que la Shoah fuese reducida a un delito colectivo como cualquier otro y, por lo tanto, ayudarles a aceptar que Auschwitz da lugar a un trabajo del pensamiento, para ellos mismos y para unas personas que, si no fueron directa o indirectamente victimizadas por el Holocausto, son sensibles al sufrimiento de unos y otros.

6

Ejemplos de mitos actuales

LA MAYORÍA DE LOS ESTUDIOSOS de las ciencias humanas han asumido el mito en su acepción clásica. El término de mito suele estar vinculado, por costumbre, a dos contextos concretos: el *mythos,* que designa unos relatos de la Antigüedad griega, y los relatos recogidos por los etnólogos entre los pueblos llamados primitivos. Ambas formas de mitos son indisociables del fenómeno religioso. No obstante, en las sociedades modernas, la introyección de las experiencias vividas no se efectúa tanto a través de creencias religiosas. Se desarrolla con la misma escasa frecuencia[47] a escala colectiva. El espíritu crítico, característico de la modernidad, el reflujo del cristianismo y del advenimiento del individualismo han favorecido la instalación de dispositivos de simbolización distintos al del mito-rito.

La cura analítica es uno de dichos dispositivos. Cuando Freud la asentó, el cristianismo estaba en declive desde hacía más de un siglo y los dos mitos políticos que han dominado parte de nuestro siglo –marxismo y nazismo– estaban en proceso de formación. ¿Cómo explicar el desarrollo continuo del psicoanálisis, paralelamente a los dispositivos colectivos de simbolización? El psicoanálisis coloca al individuo frente a su alma y le incita a aliviar su malestar pero, no ya volviéndose hacia otros individuos, en el modo del consenso de grupo, o hacia los cielos, sino mirando en su mente. Su fundación es indisociable de la emergencia sociológica del individuo responsable de sus actos, cuyo

destino no está más infeudado por una divinidad; consecuencia del ateísmo impulsado por la Revolución francesa y de su difusión europea, sustentados por el "Dios ha muerto" de Nietzsche. Condenado a ser espiritualmente libre, aunque también valiente a la hora de enfrentarse a su desnudez mental, el occidental recostado en el diván compensa, por medio de la exploración de los basamentos de su neurosis, la pérdida del vínculo que le unía a lo divino. Descubre que si, en cierta manera, los dioses y los demonios se ubican en su alma, ¡esos equivalentes psíquicos de la transcendencia no son, por fuerza, los mejores aliados de su conciencia ni de su deseo! La razón de la rápida expansión del psicoanálisis no radica solamente en que se dirige a individuos, y ya no a grupos por necesidad. Se debe por igual a que, en la cura analítica, el individuo no elabora sólo las experiencias que compartió, sino también las que vivió a solas, así como el conjunto de sus fantasías. El entusiasmo por el psicoanálisis, en tanto que praxis, se explica a su vez por la restitución sistemática, en forma de interpretaciones, de las "creencias" desarrolladas por el analizante, presa de su neurosis de transferencia. El hecho de que el analista esté decididamente al servicio de la verdad psíquica del analizante, sin que el individuo pueda lograr un apoyo consensual ante todos los demás, hace posible *a priori* la introyección de las experiencias de toda índole, tanto fantasmales como vividas, mientras que el dispositivo mítico-ritual acompaña preferencialmente la elaboración de vivencias colectivas. No obstante, tomar en cuenta los traumas vinculados a experiencias individuales se ha vuelto cada vez más ineludible en nuestras sociedades, debido a dos fenómenos: el reflujo religioso y la individualización de los *modus vivendi*.

Si la religión garantizaba la capacidad de cada individuo para encontrar una solución moral a la aleatoriedad de la existencia, lo hacía al precio de represiones, e incluso de renegaciones masivas, fuentes de empobrecimiento intelectual y afectivo. Por lo demás, los mitos y los ritos propios de las civilizaciones antiguas concernían a unos grupos relativamente restringidos, desde el punto de vista demográfico. Por estas distintas razones, resulta difícil pensar que todos los individuos de un colectivo puedan, de ahora en adelante, compartir una misma creencia, aunque siga siendo posible que estas personas estén implicadas en una experiencia común, tales como una catástrofe natural o una

guerra perdida. Cierto es que el mito nazi ofrece un contra-ejemplo para dicha afirmación, ya que dio lugar a una increíble epidemia psíquica. Sin embargo, el surgimiento de este mito fue tanto más fulminante y su instalación tanto más tenaz, cuanto que fue engendrado a partir de las escisiones herméticas en el Yo de millones de individuos severamente traumatizados.

Basándonos en estas constataciones, habremos de cuestionar los mitos actuales. Presentaremos unos mitos recientes que atestiguaron un fracaso persistente de la introyección colectiva: el mito nazi y el mito de Clodoveo, así como un mito cuyo pronóstico es favorable al respecto: los fantasmas de Singapur.

Mito nazi

Etiologías del mito nazi

Las condiciones militares, políticas y económicas que favorecieron la llegada del nacional-socialismo, aun siendo cercanas desde el punto de vista cronológico, están nítidamente identificadas:

- Un traumatismo militar: la derrota del ejército alemán en 1918. Este suceso punzante chocó con la convicción de que el ejército alemán era invencible, alimentada por la totalidad de la población. La renegación se ejerció con la ayuda de un mito "cristalizado" por el apremio: el de la "puñalada en la espalda". La armada no hubiera sido vencida y el frente no habría cedido, si bien la retaguardia habría sido minada por una propaganda derrotista. Se cultivó este mito dentro de las asociaciones patrióticas –tales como el *Stahlhelm*, "casco de acero"–. Testimonio de la dificultad para introyectar la vergüenza de la derrota, este mito ofreció una alternativa "incorporadora": la certidumbre de una revancha triunfal por venir. Éste es el significado del lema que ornó el monumento a los muertos de 1914-1918, erigido en la Universidad de Berlín: *Invictis victi victuri:* "Invencidos, vencedores, venceremos".
- Un traumatismo político, debido a las cláusulas duras y desiguales del tratado de Versalles que los alemanes tuvieron que rubricar sin pestañear: la imposición de nuevas instituciones

durante la República de Weimar, cuando la inintroyección de esta medida cosechó el descrédito frente a la república y a la democracia –hijas de la derrota– en la mente de la mayor parte de los alemanes; la mutilación del territorio alemán, particularmente de sus fronteras orientales con Polonia; la limitación drástica de los efectivos de la Reichswehr.

– Un traumatismo económico, sin relación directa con la Primera Guerra Mundial: el crac bursátil de octubre de 1929, en Estados Unidos. Este acontecimiento paralizó los créditos americanos que alimentaban la industria alemana, lo que originó una quiebra bancaria. En Alemania, el descenso en la producción, el derrumbamiento de los precios, la devaluación vertiginosa de la moneda y el paro endémico caracterizaron los años 1931 y 1932. En aquel país el impacto del crac fue tanto más importante cuanto que, en 1929, la situación económica era frágil, aunque diera al mismo tiempo una impresión de recobrado vigor: el presupuesto estaba desequilibrado por una sobrecapitalización, un recurso masivo al crédito y unas obras de construcción demasiado ambiciosas.

Se insiste mucho menos en otros dos factores etiológicos, sin duda por el relativo anacronismo del primero y por el carácter principalmente individual y familiar –al menos, microsocietario– del segundo: la fuerte presencia, a partir del siglo XIX, de un mito tenaz de la superioridad aria, resultante de un traumatismo cultural, y la existencia de un mito de la omnipotencia de padres y maestros, resultante de un traumatismo educativo:

a) La formación del mito de la superioridad aria fue analizado por Poliakov (1971). En el siglo XVI, en los albores de los Tiempos modernos, la cuestión de los orígenes nacionales comenzó a pasar a un primer plano: "Con el Renacimiento, los prestigios de la Antigüedad clásica rivalizan, a partir de entonces, con los de la escritura sacra. Los literatos, sin dejar de afiliarse a Adán, van a la escuela de los grandes antepasados latinos y griegos." La lista y la cronología sin fallos de los patriarcas, tal y como las habían establecido los Padres de la Iglesia, no resistieron a la

mentalidad racional de la época. Esta ruptura fue particularmente perceptible en Alemania, donde la posteridad fue invitada a identificarse con los germanos –vencedores del coloso romano– por negarse a identificarse con los "progenitores culturales" (*ibid.*: 101). La rama germánica se fue afianzando, a partir de finales del siglo XVIII, con el surgimiento de un culto de protesta entre la juventud, en el que Modernos se rebelaron contra Antiguos. Poco después, a principios del siglo XIX, nació en Alemania el entusiasmo por la India aria, portadora de los elementos fundamentales del mito de la superioridad étnica de los alemanes (*ibid.*: 224): "Biologismo, merecida victoria del más fuerte, superioridad de la juventud, superioridad de la blancura." Poliakov (*ibid.*: 232) discierne en la indomanía la expresión cultural de un deseo inconsciente de "suprimir el yugo social de la ley y de la cultura, haciendo prevalecer unos derechos, unas exigencias y unos decretos de Naturaleza semánticamente ambivalente". Lacoue-Labarthe y Nancy (1995) insistieron en otra cuestión: la particular situación de Alemania, en el seno de la tentativa europea de imitación de los Antiguos como alternativa al judeo-cristianismo. La fragmentación geopolítica de este país lo privó tanto de una identidad como de la "propiedad de su medio de identificación". Condenados a imitar a los imitadores (Francia e Italia) de los Antiguos, e incapaces de forjar su identidad, ni imitando a los Antiguos –puesto que el mundo griego ya había sido utilizado por otros–, ni sin imitarlos –ya que Occidente no tenía más modelos–, los alemanes no tuvieron más elección que la del autoengendramiento mítico. En función de todo esto (*ibid.*: 49), el mito nazi correspondería a la "construcción, formación y producción del pueblo alemán en, por y como una obra de arte". Pensamos que el asentamiento del mito ario, que asistió a la muerte del ancestro Adán bajo los escombros del Antiguo Régimen, provendría de un intento de introyección, prolongado e infructuoso, de un sinfín de transformaciones geopolíticas, sociales, religiosas y culturales que, si bien es cierto que colocaron a Occidente, de manera duradera, en la vanguardia del progreso ético (la democracia) y tecnológico, no lo es menos que lo hicieron al precio

de adaptaciones sociales brutales, de conflictos armados incesantes y de humillaciones que siguen aún impunes. A largo plazo, al estar excesivamente minada, debilitada por la insuficiencia de introyección colectiva que se proponía remediar, esta tentativa culminó en desastre con el nazismo.

b) El sistema educativo prusiano fue calificado de "pedagogía negra" por Miller (*op. cit.*). Esta educación afirmaba que los adultos concluían, como unos dioses del bien y del mal, que el niño era responsable de los conflictos de sus padres, que éstos necesitaban ser protegidos y que los sentimientos espontáneos experimentados por el niño hacia sus padres y maestros eran peligrosos. Semejantes modalidades relacionales producían una disociación del Yo del niño y una proyección de sus partes: "La educación de absoluta dureza exige que cualquier flaqueza [...] sea reprimida 'sin compasión' en el fuero interno del yo[48]". Lo más destacable es que, para facilitar esta lucha, "se proporciona al ciudadano del III Reich un objeto como soporte de todas esas reacciones indeseables (al estar prohibidas en su propia infancia y ser peligrosas): el pueblo judío". En otras palabras, la institución de un autosabotaje afectivo en millones de jóvenes alemanes, con la ayuda del mito de los padres todopoderosos, se abrió camino para constituir y, luego, aplicar el mito nazi: hostigando impasiblemente a los judíos, seréis los iguales de vuestros maestros, quienes os querrán y os reconocerán.

Se suele tomar aún menos en cuenta el mito personal de Hitler, quien fue vectorizando, poco a poco, los elementos latentes del mito nazi. Tal como lo recoge Binion (1994), Hitler asistió a la agonía de su madre, enferma de un cáncer de mama mal tratado por un médico judío, quien incrementó los sufrimientos de esta mujer cuando le prescribió unas compresas con gas. Él mismo fue gaseado en los últimos días de la Primera Guerra Mundial. La idea de que tenía una misión para devolver su fuerza a Alemania y vengarla se impuso en él durante su hospitalización, mientras el ejército alemán rendía las armas. Binion estima que, en Hitler, el impacto del trauma nacional fue intensificado, por partida doble, por el del trauma familiar. Esta potencialización sería la causa del proyecto de eliminación de los judíos por

medio del gas. Esta interpretación sugiere que, como fenómeno de contagio psíquico, cada alemán traumatizado adhirió la parte escindida de su Yo a la de los demás, siendo la de Hitler la que dinamizaba y garantizaba dicha fusión de traumas. Este fenómeno esclarece, además, la especificidad del mito nazi –una vez constituido– con respecto a los elementos míticos de los que proviene y que condensa: el odio hacia los judíos, en nombre de la obsesión de la pureza racial. Reuniendo y tomando plenamente en cuenta las aspiraciones humilladas del pueblo alemán, y proponiendo unas "soluciones" políticas y económicas –concretadas, por añadidura–, Hitler injertó, como vuelta hacia las mentalidades, la obsesión que singularizaba su mito individual. Dicho de otro modo, aunque el antisemitismo no fuera impulsado por Hitler –lo que desmentiría, cuando menos, la preexistencia del mito ario–, fue poderosamente reactivado; en un período en que los alemanes, en su mayoría, magullados por las cláusulas del tratado de Versalles habían tomado la iniciativa de elaborar el mito de la traición de la retaguardia del ejército y de fomentar una solución apropiada: una revancha total contra los Aliados.

En cambio, el mito personal de Hitler se demarcó claramente en un punto del mito colectivo: insistió en eliminar de los componentes del nazismo el recurso identificatorio a las antiguas leyendas germánicas y a sus héroes marciales, que él consideraba como un folclore ridículo, cuando la analogía entre la mitología germánica y las opciones políticas, militares y culturales del III Reich había sido, durante cierto tiempo, uno de los ejes de la propaganda nazi. Ilustrativo del hecho de que algunos pueblos se refiriesen a un panteón mítico, inutilizado a veces desde hacía siglos, cuando tenían que enfrentarse a unas experiencias traumatizantes tocantes a la cuestión de su identidad, este recurso había sido puesto en marcha por muchos alemanes, ya en los comienzos del siglo XIX, antes de ser verdaderamente mitificado por las óperas de Wagner e institucionalizado, luego, con la creación de Bayreuth y de su festival.

Los temas del mito nazi resultan de la suma de mitos anteriores que no pudieron ser resueltos, debido a un hecho concreto: cada uno de estos mitos, resultante de un traumatismo colectivo, no pudo ser desconstruido por sus creadores y usuarios; no sólo porque las condiciones de la introyección de los correspondientes traumas no se reu-

nieron, sino, ante todo, porque las tentativas de resolución mítica tropezaron con la aparición de nuevos traumatismos. El malestar identitario alemán, frente a la necesidad de imitar a los demás europeos en su emancipación de los "ancestros" judeo-cristianos, así como el carácter de dureza humillante de la educación prusiana –que había dado lugar, desde el siglo XIX, a los mitos "irresueltos" de la superioridad aria y del culto a los jefes– conocieron nuevas experiencias sociales desorganizadoras: la derrota de 1918, la imposición de la República de Weimar y el desastre económico de los años treinta.

Fracaso mítico-ritual y genocidio

La adición de estos traumatismos, individuales a la par que familiares y colectivos, colocó las capacidades de introyección de los alemanes en un punto murto explosivo, el cual fue soslayado[49] en el modo comportamenal, cuya destructividad ha sido inigualada: el estallido de una guerra mundial y el genocidio de los enfermos mentales, de los judíos y de los gitanos. Estos acontecimientos constituyen la consecuencia moderna más grave de un bloqueo colectivo de la introyección. Por medio de los actos del nazismo, lo inhumano psíquico intentó curarse gracias a lo inhumano ejercido. Las representaciones de un reino de los muertos, repudiadas en Occidente por el ideal de racionalidad tecnocrática reinante, han vivido una vuelta hacia lo real, mediante tales actuaciones. Los campos de exterminio nazis –y los otros– equivalen a la creación de infiernos reales. Los crímenes en gran serie parecen haber sido cometidos para que los asesinados sean llorados por las correspondientes culturas. Tendrían la función atroz de restaurar la capacidad de enlutamiento como característica propia del proceso de hominización. Se trataría de una horrible tentativa de curación del desequilibrio de mayor orden en la orientación, fundamentalmente hacia la escisión, la separación entre seres y cosas, a la cual lo imaginario nacional-socialista obedecía. A causa de su triple carácter criminal, masivo y desafectivado, los pasos al acto destructores efectuados por los nazis serían la señal de un grado cero, o casi, de la introyección.

El despliegue cronológico del nazismo permite ejemplificar las etapas de un proceso de introyección mítico-ritual malogrado.

Influidos por la irradiación de traumatismos mencionados anteriormente, los componentes de participación de numerosos individuos del pueblo alemán en las correspondientes experiencias no pudieron ser unidas para ser introyectadas en su Yo. Consideremos más concretamente este fenómeno de escisión del Yo, tal y como se produjo entre los soldados. Estos hombres, al finalizar la Primera Guerra Mundial, no habían podido integrar dos componentes esenciales de su participación en el conflicto: sus actos y sus emociones. Inertes, tuvieron que dejar de combatir, sintiéndose al mismo tiempo avergonzados de sí mismos, y tristes y resentidos al pensar en la muerte durante el combate, simultáneamente inútil y no vengada, de sus compañeros de armas, antes de sufrir la humillación por el desarme y la ocupación militar impuestos por los Aliados.

La victoria de los Aliados había sido rápidamente negada con la ayuda del mito de la rendición a causa de una presunta propaganda. Este mito pedía ritos. Los obtuvo al cabo de unos quince años, con la accesión de Hitler al poder. Los antiguos combatientes encontraron una compensación ritual a los actos guerreros que no habían podido llevar a cabo a través de las grandiosas procesiones militares por la gloria del pueblo alemán y de su presunta invencibilidad guerrera –incluyendo las ceremonias de los Juegos Olímpicos de Berlín– y la creación de las Juventudes hitlerianas y de los cuerpos paramilitares. En el plano intrapsíquico, semejantes ritos profanos habrían estado destinados a vincular los componentes sensorio-afectivo-motores y el componente verbal de la participación en la guerra 1914-1918. Este corte en el seno de las vertientes de la introyección quedaría atestiguado por el gusto marcado de los nazis por los decorados, que habría expresado un intento de introyección en el modo gráfico. Recordemos, al respecto, que en la psicogénesis del individuo, este modo de introyección aparece esencialmente en caso de aprieto del modo sensorio-afectivo-motor.

Por lo demás, la destrucción ritual de objetos –como la de los libros juzgados "impuros"– no permitió a los alemanes avanzar en la introyección de sus traumas. Los individuos ejercieron su odio en personas "señaladas" por el mito nazi, y no ya en sus bienes o en objetos (efigies) que les representaban. La construcción y utilización de campos de exterminio, donde perecieron millones de seres humanos, habrían de ser referidos, en parte, en la intensidad de la escisión a la que los

componentes sensorio-afectivo-motores de la participación de los soldados alemanes habían sido sometidos, con la derrota de 1918. Las humillaciones sufridas habrían sido reescenificadas en forma de identificación con el agresor, en dos tiempos:

- La parte del Yo escindida de cada individuo –que contiene la humillación inflingida a los soldados y a los líderes del II Reich, quienes representaban un Ideal del Yo– habría sido negada y proyectada en los judíos, cuyos libros fueron destruidos, cuyos bienes fueron expoliados y que, luego, fueron asesinados.
- La parte sana del Yo de cada individuo y el papel del Ideal del Yo restaurado que desempeñó el Fürher habrían sido, entonces, exaltados de forma patológica, dando la ilusión de que los traumas de la educación prusiana y de la guerra perdida habían sido introyectados. El mito de la superioridad racial de los alemanes –poderosamente removilizado bajo el impulso del propio Hitler– y el gusto por los fastos militares concurrieron para hacer creer que, desde siempre y para el resto de la eternidad, no había habido, ni había ni habría ninguna derrota posible para la "raza elegida" que iba a instaurar un imperio durante los próximos mil años.

En el caso del nazismo, el mito precedió el rito: lo que las condiciones de cesación de la Primera Guerra Mundial tuvieron de patógeno pudo ser dicho y denunciado gracias a los movimientos de opinión nacionalistas. Además, las ideas de injusticia sufrida y el deseo de revancha bélica se fueron condensando y fijando en *Mein Kampf*, exaltados luego en los discursos políticos del Fürher, antes de ser ritualizados durante los desfiles organizados bajo el III Reich. En el siglo XIX, el mito ario había ascendido a los alemanes al rango de "raza superior" y relegado a los pueblos restantes al rango de "razas inferiores". El impacto de la derrota de 1918 y la especificidad del mito personal de Hitler injertaron, en la variedad alemana del mito ario europeo, la creencia en una amenaza procedente de los "inferiores" que generó la programación, juzgada salvadora, de su eliminación masiva: según Hitler, los judíos habrían tenido una parte de responsabilidad en aquella derrota así como en las consecuencias del tratado de Versalles.

¿Por qué la aversión de los alemanes afines al mito ario y, luego, el odio de los nazis se ensañaron con los judíos? La capacidad de aquellas personas para mantener, hacia y contra todo, su identidad étnica y cultural, esencialmente gracias a unas condiciones de conversión más exigentes que para los otros dos monoteísmos, habrían vuelto a los alemanes envidiosos[50] a la par que paranoicos. Insoportable de reconocer, puesto que actúa sobre unas personas despreciadas por ellos mismos, esta envidia les conduce a mantener un falso razonamiento: debido a su pasado de fragmentación geopolítica y de colonización cultural –impuesta particularmente por los franceses–, los alemanes no tienen identidad. Los judíos sí tienen una. Hasta ahí el razonamiento funciona. Después es cuando se vuelve patológico: como los alemanes no tienen identidad, los judíos sí pudieron tener la suya, y viceversa. En consecuencia, la adquisición de la identidad alemana pasa por la eliminación de los judíos, ladrones de la identidad alemana.

Influencias transgeneracionales del mito nazi

En Alemania y en Francia el dolor de las víctimas del nazismo y de sus familias, pero también los crímenes de los nazis y los numerosos actos de implicación francesa, se manifestaron con una escisión severa del Yo de unos y otros. Puesto que les incumbe a los traumatismos sufridos por los individuos de una generación dada ejercer unos efectos negativos sobre los miembros de las dos generaciones siguientes, los dramas humanos causados por el nazismo y sus complicidades generaron unos "fantasmas" psíquicos. La descripción de las modalidades de estas influencias transgeneracionales pone de relieve ciertas diferencias, según si se trata de uno u otro país.

Fleury-Vilatte (1994) recuerda que, tras la Segunda Guerra Mundial, la generación de los alemanes directamente concernidos por el nacional-socialismo no pudo realizar el duelo de los años pardos[51] . Varios factores contrariaron el trabajo de introyección. Para los nazis más fervientes, estuvo evidentemente la muerte del Fürher y la derrota militar, rápidamente incentivada con la ocupación del territorio alemán por los Aliados y los Soviéticos. Esta ocupación suscitó odio y rencor entre el conjunto de la población que, sintiéndose incomprendida e injustamente perseguida, invocó delante de sus acusadores los sufrimientos soportados así como su ignorancia. La mirada condena-

toria con la que, desde un primer momento, consideraron los Aliados a todos los alemanes, tachándoles de criminales de todos los tiempos, generó una renegación de la memoria. Esta reacción se fue reforzando posteriormente, gracias al plan Marshall y a la Guerra fría, mediante el afán en el trabajo y el anticomunismo. La escisión geopolítica entre RFA y RDA estorbó, asimismo, la introyección de la realidad del nazismo: al identificarse con el Ejército rojo, símbolo de libertad, los alemanes del Este afirmaron que Hitler no había muerto en el Oeste y que los nazis seguían encontrando asilo allí. Por último, muchos padres, con el Yo escindido a raíz de su participación atormentada en el nacional-socialismo, recurrieron a la educación prusiana para imponer a sus hijos el silencio de las palabras sobre los años pardos, y el de sus emociones[52], en general. En ocasiones y a la sazón, estos padres de vuelta al hogar establecieron unos mitos familiares que proclamaban que habían sido subalternos indefensos condenados a obedecer las órdenes de un sistema totalitario, o incluso, unos cuasi-héroes que concedieron ciertos favores a prisioneros de guerra o a judíos. Pero, casi siempre, el silencio paterno fue absoluto.

Frente a estas renegaciones, tanto familiares como societarias, la generación de los hijos de quienes participaron –por medio de la acción o de la complicidad pasiva– en los crímenes nazis se vieron en la insostenible tesitura de hijos sometidos a un secreto de familia: una parte de su psiquismo "supo", aunque sólo fuese a través de las emociones bloqueadas, de la extraña impulsividad y, a veces, de los lapsus de sus progenitores, mientras que la otra parte se esforzaba por no saber nada, para no causar tribulaciones a los interesados. Algunas veces, al ir creciendo, estos niños se fueron enterando del secreto paterno, descubriendo en el sótano o en el granero unas fotos, documentos o también uniformes y banderas. Schneider (1981: 15) –citado por Gaudard (1997: 99)– califica de "síndrome de Hamlet" la manera en que estos jóvenes reaccionaron: "Ocurrió como si, de repente, el espectro de su padre vestido con el uniforme nazi se les hubiese aparecido y hubiese acusado a su padre de los crímenes colectivos más terribles [...]. Poco a poco, el padre fantasmagórico fue tomando el lugar de aquel con quien habían comido o cenado cariñosamente a lo largo de veinte años. [...] Al igual que Hamlet, con frecuencia no supieron si este fenómeno no era más que un espectro producto de su imaginación o si, muy

real, hacía traslucir la verdadera naturaleza, oculta hasta entonces, de su padre."

Tal como lo muestra Gaudard (*ibid.*), esta oscilación permite comprender algunas de las motivaciones psicológicas que estuvieron en el meollo del fogoso antifascismo que la generación de los hijos de los nazis impulsó entre 1960 y 1970. La revuelta estudiantil erigió a los hijos en jueces y en hostigadores, en nombre de un mito: todos nuestros padres son culpables. De manera complemenraria, este movimiento tendió a aliarse con las víctimas judías y con sus descendientes, lo que conformó otro mito: hemos tenido los mismos verdugos, vosotros por ser judíos, nosotros por ser sus hijos e hijas. Sin embargo, la realidad de la implicación de los progenitores en los crímenes nazis se fue eludiendo cada vez más. Estos subterfugios parciales han sido finamente descritos por Gaudard (*ibid.*): el feminismo, el antisionismo y el terrorismo:

- Las feministas de Alemania Occidental borraron de un trazo el papel que las mujeres habían desempeñado en el nacional-socialismo –al menos, su complicidad pasiva– y el sufrimiento infligido a las víctimas judías. Para ello, asentaron el mito de las mujeres arrastradas, en contra de su voluntad, a una guerra de hombres, antes de dar muestras de su valentía, empezando ellas solas a descombrar las ruinas después de los bombardeos: ninguna es responsable del nazismo y hemos sufrido tanto como los judíos.
- El antisionismo elevó sistemáticamente a los descendientes de las víctimas del nacional-socialismo al rango de criminales que no tenían nada que envidiar a los nazis, forjando el mito del israelonazismo: los judíos son tan víctimas como verdugos. Cierto es que los actos violentos y discriminatorios perpetrados por los israelíes sobre los palestinos no tienen nada de míticos. La existencia de una extrema derecha israelí, racista, colonialista y firmemente próxima de la derecha clásica, en este sentido, es imposible de negar. Pero también es imposible hacer equivaler tales exacciones a la Shoah, de cuyo carácter genocidio carecen.
- El terrorismo armó los brazos vengadores de las víctimas del fascismo, aunque omitió tomar en consideración a las más perju-

> dicadas. Haciendo exclusivamente hincapié en el papel de los grandes capitalistas alemanes en la instauración del nacional-socialismo, la banda de Baader y sus muchos simpatizantes pasaron por alto la dimensión esencial de antisemitismo propio del nazismo.

A causa de su carácter inconsciente, tales estrategias de elusión se presentan como el fruto de la escisión psíquica global a la que están sometidos los hijos de padres portadores de secretos vergonzantes. Estos hijos se esfuerzan por acceder a los dramas ocultos de sus ascendientes, con el fin de aplacar el constante sufrimiento[53] que la influencia transgeneracional de dichos acontecimientos ejerce en su psiquismo. Al mismo tiempo, se preocupan por no juzgar de frente los dolorosos actos –presentidos o parcialmente conocidos– de sus padres. Por lo que los miembros de la primera generación posnazi desplazaron parcialmente su venganza hacia otras víctimas y otros verdugos, reales en parte y, en la otra, ficticios; en una palabra, míticos.

La actitud de determinados individuos de la segunda generación posnazi es, por su parte, característica de los portadores de "fantasma" que han de amoldarse a la influencia de un traumatismo que se remonta a sus abuelos. Estas personas no tienen la posibilidad de establecer un vínculo entre sus propios síntomas y los dramas que azotaron a sus antepasados, debido a una ausencia de articulación generacional directa. Considerando los asesinatos e incendios criminales ejercidos contra los extranjeros que solicitan asilo en la antigua Alemania del Este y, luego, del Oeste, Hübner-Funk (1994: 221) hace una observación esencial: "Los autores de estos delitos son incapaces de explicar por sí mismos sus acciones violentas, de darles un sentido o un objetivo." La influencia transgeneracional de segunda generación de un secreto familiar precipita con ganas a los sujetos que la sufren hacia unos actos incoercibles, incomprensibles y enloquecedores. Desde hace dos décadas, los sujetos presa de tales impulsos recurren gustosamente a la toxicomanía psicosedativa, en el modo autoterapéutico[54]. Se puede relacionar provechosamente esta constatación con unos comentarios de Alice Miller (*op. cit.*) a propósito de una célebre toxicómana alemana, fallecida por sobredosis de heroína con trece años de edad: Christiane F. Esta adolescente rechazaba violentamente a sus padres y a su genera-

ción por el silencio, tan pronunciado como amenazador. Al considerar su manera miserable de sobrevivir en unos *squats*, la psicóloga recordó a las poblaciones que se esforzaban por sobrevivir en las ciudades arrasadas por los bombardeos aliados. Como tantos muchos otros jóvenes alemanes, Christiane F. se habría sentido (mortalmente) desgarrada entre el deseo de rechazar una herencia psíquica aplastante y la preocupación por intentar aportar una solución a los dramas familiares correspondientes. La toxicomanía de aquella adolescente habría expresado su rechazo ritual –al efectuarse en el modo sensorio-afectivo-motor– de la influencia de los secretos de familia: librar al psiquismo de unas tensiones tan insoportables como enigmáticas. Pero la contextualización del recurso a la droga habría traducido un juramento de fidelidad –aquí también ritualizado– petsistente en los traumas ocultos, en el modo de una "misión" que incitaba a escenificarlos literalmente.

Tales situaciones patológicas coexisten con unas confrontaciones mejor logradas en la herencia nazi. Según Gaudard (*op. cit.*), la emergencia del movimiento ecológico-pacifista alemán, en la década de los ochenta, es la señal de un avance considerable en la aceptación de la realidad de los crímenes nazis. Frente a las amenazas nucleares y ecológicas, la preocupación por lo que las actuales generaciones transmitirán a su descendencia tendría el valor de una "reparación simbólica". Si los crímenes de los abuelos son reconocidos, pensamos que este movimiento de opinión trata, además, de sacar una enseñanza de sus efectos psíquicos sobre otras generaciones: nuestros abuelos cometieron indiscutiblemente ciertos errores; es nuestro deber reconocerlo para desprendernos de la influencia mental tramposa que han tenido en nosotros, y limitar lo más que podamos nuestros propios errores, con vistas a que no les toque también a nuestros descendientes pagar el mismo precio[55].

Las escisiones en el Yo causadas por la participación, ya fuese activa o pasiva, de los franceses en el nazismo dio lugar a unos "fantasmas" tan patógenos como los de allende el Rin. En lo que se refiere a la generación directamente afectada por los hechos de colaboración, el enterramiento psíquico influyó a un tiempo:

– Sobre el impacto de la rendición de Pétain. El hecho de que Francia fuese parcialmente nazi durante cinco años se debió en

parte a la personalidad y a los actos del "Salvador de Francia". En vísperas del segundo conflicto mundial, este héroe de la Gran Guerra gozaba de un prestigio considerable, que representaba a un Ideal del Yo para el pueblo francés. La actitud de debilidad, de la que dio muestras después de la ofensiva alemana de 1939-1940, suscitó una intensa vergüenza colectiva. A modo de contagio, la falta de valor del héroe militar entró en interacción con la de una nación. La identificación colectiva con la cobardía y la ceguera terca del Mariscal abrió paso a una búsqueda de soluciones, destinadas a cubrir su insostenible flaqueza: unas dudosas acomodaciones al ocupante.

- Sobre el silencio vergonzoso que acompañó la tortura, la expoliación y la deportación de judíos franceses y de resistentes.
- Sobre la culpabilidad indecible, sentida por algunos colaboradores tras darse cuenta de la envergadura de sus actos.

Las dos generaciones que siguieron a la portadora de tales escisiones en el Yo sufrieron la influencia transgeneracional de las experiencias renegadas. Al igual que en Alemania, el movimiento estudiantil de 1968 parece haber expresado, en parte, una negativa a asumir el impacto psíquico de las zonas oscuras de la Segunda Guerra Mundial. Criticado por "conservador", el general De Gaulle lo fue seguramente también por "ponedor de tapadera" sobre la colaboración: una vez acabada la guerra, había centrado sus esfuerzos en la constitución rápida de un gobierno coherente, dentro de sus orientaciones políticas, particularmente en lo que a la actitud a mantener ante los demás Aliados se refiere[56]. El hecho de incitar a los franceses a dar pruebas de cohesión en la reconstrucción económica y política del país tuvo como efecto involuntario la postergación del esclarecimiento –y las intervenciones judiciales *ad hoc*– de una parte de los hechos de colaboración; porque, por muy "nulo y sin valor a los ojos de las leyes de la República" que fuese, según De Gaulle, el régimen de Vichy –así como la colaboración– no cabe duda de que existió. Posteriormente, la torpe declaración de Pompidou, pidiendo a los franceses que se olvidasen de la Ocupación, contribuyó a reforzar la reticencia de las personas, que habían cometido actos reprensibles en aquella época, a la hora de reconocer la realidad de aquellos hechos y a la hora de incoarlos sin ambigüedades. Lo mismo sucedió con el

hecho de que, desde 1945 hasta hace bien poco[57], los Presidentes de la República hicieran florecer la tumba de Pétain en la isla de Yeu, cuando había sido condenado a muerte, degradado y privado de sus derechos cívicos por jefe colaboracionista.

En la generación de los nietos de las personas que vivieron bajo la Ocupación, los "fantasmas" causados por la influencia transgeneracional de las experiencias inintroyectadas parecen tomar la forma de soluciones rarísimas, ejercidas por individuos inestables. El recrudecimiento de las profanaciones de sepulturas observado en estos últimos años en Francia sería una de esas "soluciones[58]". Tales pasos al acto contribuyeron a relanzar la cuestión del papel que muchos franceses habían desempeñado junto a los ocupantes. Tres psicoanalistas, Matisson y Abribat (1993) y Sibony (1995) explicaron la profanación del cementerio judío de Carpentras, en función de la incapacidad de Francia para reconocer la realidad de su antisemitismo activo durante la Segunda Guerra Mundial. De hecho, esta degradación de 164 tumbas, en la noche del 9 al 10 de mayo de 1990, tuvo lugar dos días antes de la condena a reclusión a perpetuidad de Paul Touvier por crímenes contra la humanidad. Tales gestos macabros corresponderían a un "fantasma" en el modo comportamental, a la realización anacrónica –en forma de ritos extraños– de ritos funerarios de los que fueron privados una parte de las víctimas de los nazis y sus cómplices franceses. Abrir sepulturas sería accionar la metáfora de la exhumación –desmetaforizada y desconocida por sus actores– de crímenes emparedados en el psiquismo de los antepasados, con vistas a que fueran psíquicamente alienantes para sus descendientes. Desplazar o romper losas y desenterrar cadáveres sería como decir: arrancarle al estatuto de mala muerte, para proceder a verdaderos funerales, dignos de este nombre, para reparar las exacciones que unos ascendientes cometieron para con los judíos. Pero el carácter inorganizado, despectivo y cínico de tales ritos significaría el fracaso de esta misión simbolizante, que los interesados (amparándose en la ideología de la actual extrema derecha) habrían rechazado violentamente, como si dijeran a sus antepasados demasiado mudos: hemos puesto vuestros secretos a la luz del día y dejamos en estas condiciones nuestras excavaciones; nos negamos a asumir este descubrimiento, fruto de vuestros errores y no de los nuestros; lo despreciamos, lo mismo que vuestra vergüenza.

Estas consideraciones ilustran el hecho de que, cuando un acontecimiento colectivo dramático está candado en el Yo de los individuos que lo silenciaron, por vergüenza, culpabilidad o dolor, los gobernantes llevan consigo la responsabilidad de una elección:

- Asumir dicho acontecimiento en su plena y doliente realidad, de manera que pueda ser introyectado. Tal como lo subraya Matisson y Abribat (*op. cit.*: 121), cuando la introyección ha sido bloqueada por actos criminales hasta entonces ocultos –y éste es el caso–, la empresa pasa por el proceso judicial de los culpables: "Si el criminal no se integra, primero, en este orden significativo de la deuda, si hace trampa con dicho orden, si lo niega como lo hace Papón, entonces podemos decir que esos hombres [...] no pueden encontrar el verdadero perdón; porque el perdón es irrisorio si no es, y ello hasta el final, el esclarecimiento de lo que ocurrió y que nadie puede borrar."
- No querer "despertar recuerdos pesarosos". La situación de secreto societario que así se garantiza tiene consecuencias psíquicas negativas en los individuos de las siguientes generaciones; en primer lugar, los descendientes directos de las familias portadoras de un "indecible" que es, con frecuencia, un "inaudible[59]".

Mito de Clodoveo

Los traumas sociales duraderos dan lugar a mitos duraderos e idénticos que atestiguan un bloqueo de la introyección. Éste es el caso del mito de Clodoveo, cuyo bautizo constituiría el acto fundador de la nación francesa. Desde hace por lo menos dos siglos, este mito surge cuando una parte de nuestros conciudadanos tiene la sensación de que nuestra identidad étnico-cultural está en peligro y que nuestros valores han sido humillados. Es consustancial a las creencias de los católicos franceses menos tolerantes: la Iglesia lo enarbola en cuanto se enfrenta a una transformación profunda de las mentalidades, intentando siempre justificar el orden prerrevolucionario[60]. Este mito crece sobre los aprietos del mito republicano. En el siglo XX, una pugna relativa a los orígenes míticos de Francia opuso a los partidarios de la Repúbli-

ca y a los monarquistas a favor de la restauración de la monarquía y de la autoridad de la Iglesia. Aquéllos remontaban sus orígenes a "nuestros ancestros los galos" y a Vercigentórix: Francia habría nacido, por ende, de la reunión de las distintas tribus galas en Bibrax. Éstos afirmaban que los francos descendían de los troyanos, obligados a abandonar su ciudad incendiada y arrasada por los griegos. La representación elitista –y, en el fondo, racista– se apoyó en delirios pseudocientíficos acerca de las diferencias por naturaleza, "atestiguadas" a través del estudio del tamaño y de la forma de los cráneos, entre francos dolicocéfalos y galorromanos braquicéfalos.

Con el año 1996 renació el mito de Clodoveo, a partir de la decisión de la Iglesia católica de celebrar el mil quinientos siete aniversario del bautizo de Clodoveo. No sufrió verdaderas transformaciones con respecto a sus anteriores manifestaciones y contribuyó a removilizar a una religiosidad dura, teocrática, abiertamente antidemocrática. Se inspiró en una lectura parcialmente exacta de los hechos históricos. Por un lado, los aspectos negativos de Clodoveo –¡el cual manejaba más aprisa el hacha que los derechos humanos!– fueron revisados, recalibrados por la Iglesia católica y por nuestros gobernantes. Por otro lado, la Iglesia hizo remontar el bautizo de Clodoveo al año 496, cuando los historiadores fidedignos sitúan la fecha en el 498, como muy pronto. Tales adaptaciones ayudaron a Juan Pablo II a emprender la reconquista de parte de sus ovejas antes de desaparecer, más aún cuando no es seguro que el próximo Papa vaya a ser europeo. De paso, le permitió al gobierno Juppé buscar una unidad nacional[61] nebulosa, antes de las decisivas elecciones: las legislativas. Pero el mito de Clodoveo es falsamente consensual, puesto que pregona la reunión de la nación en torno a un acontecimiento que concierne una sola de las prácticas confesionales francesas. Funciona en el modo de la exclusión de ciertos grupos étnico-religiosos; en primerísimo lugar, los musulmanes oriundos de África del Norte. Está fragmentado y respaldado por el Frente Nacional, cuyas cartas de adhesión llevan grabada, desde entonces, la efigie de Clodoveo en relieve[62].

Los partidarios del mito de Clodoveo no se quedarán a gusto y satisfechos ante el presente ni ante el porvenir. Se sienten humillados y agriados por la marcha del mundo. Están persuadidos de que la identidad francesa está amenazada y expresan unas reivindicaciones drás-

ticas. En el nivel manifiesto, este mito ya está reapareciendo. Pero no está aislado. Constituye una de las terminaciones, o una forma semidisfrazada, del mito de la desigualdad de las razas que se automantiene y tiende a irradiar de manera inquietante en nuestro país y en Occidente en conjunto.

¿Cuál es la función de los mitos de Clodoveo y de la desigualdad de las razas? Favorecer –hasta ahora sin éxito– la introyección por parte de cada individuo de su participación directa o indirecta en unos hechos de sociedad traumatizantes y, de manera incidente, tapar la falta de solidaridad de nuestros políticos con los sufrimientos y angustias de nuestros conciudadanos frente al porvenir. Girardet (1986: 180) vio, con toda la razón, que "el nacimiento del mito político se sitúa en el instante en que el traumatismo social se muta en traumatismo psíquico". En este caso, se trata, por medio de estos mitos, de intentar enfrentarse, al precio psíquico lo más abaratado posible, es decir, en el modo de la renegación, a las experiencias colectivas actuales más difíciles de soportar: el espectáculo insostenible de la impotencia del político-ideal del Yo frente al *diktat* de los mercados financieros, la desilusión generada por los mensajes políticos lanzados a golpe de promesas electorales no cumplidas y de corruptela y la supersolicitación de lo cotidiano, a través del espectáculo sórdido de las víctimas de la guerra económica.

La falta de localizadores frente a la mundialización de los intercambios mercantiles –cuyas repercusiones negativas en nuestras condiciones de vida son ya demasiado perceptibles– genera una tentativa de aferrarse a unos valores identitarios, cuyas representaciones son estables, aun siendo irrealistas, e incluso aberrantes. El carácter atávico, desfasado y virulento de los mitos de Clodoveo y de la desigualdad de las razas, que clama por la grandeza pasada de Francia y de los franceses, traduce el marcado bloqueo de las capacidades de introyección de una parte de nuestros conciudadanos. La extremada dificultad para estas personas a la hora de hacer mentalmente frente a las mutaciones de nuestra sociedad parece deberse a unas fragilidades psicológicas previas, amplificadas por unas experiencias traumáticas directamente ligadas a estas mutaciones, esencialmente en forma de despidos económicos.

Mito de los fantasmas de Singapur

Los fantasmas no han desaparecido con nuestra modernidad. Ésta tiene incluso el poder de suscitarlos. Tal es el caso de los fantasmas que invaden la ciudad-Estado de Singapur. Descrito por Hamonic (1995), este mito de las ánimas urbanas presenta las características siguientes.

Los fantasmas singapurenses dan origen a un impresionante corpus oral y a múltiples publicaciones que se hallan entre la literatura local más vendida. Estos fantasmas se manifiestan preferentemente ante los seres que están de paso, en espera hacia otro destino, tanto en el plano psicológico y relacional como material y profesional: los moribundos (a quienes anuncian su muerte), las embarazadas (a las que atormentan con el porvenir de su bebé), los individuos que están de mudanza (existe al respecto una verdadera fiebre en Singapur), los que se presentan a exámenes, que cumplen su servicio militar, cambian de situación familiar (tales como los recién casados), los aficionados a echar carrera, los conductores de transportes colectivos y el personal hospitalario (que se pasan el día viendo cómo se mueren las personas). Los encuentros con los fantasmas ocurren preferentemente en lugares de paso, que perduran aunque estén desangelados e incluso amenazados de destrucción: los vestigios de bosques, los viejos cementerios o sus emplazamientos (un campo de golf fue construido en uno de ellos), las casas abandonadas, los antiguos lugares de culto (sobre todo si fueron convertidos en administraciones y en monumentos nacionales, y, en ocasiones, borrados de los mapas oficiales)[63]. Otros lugares fueron encantados a raíz de los dramas que allí se vivieron. Éste es el caso del hospital Alexandra y del penitenciario de St-John Island, donde los japoneses perpetraron horrendas masacres, durante la Segunda Guerra Mundial. Tal como lo advierte Hamonic (*ibid.*), "unas viejas fronteras son portadoras de amenazas". Los fantasmas frecuentan, igualmente, ciertos lugares de tránsito: autobuses, líneas de metro y ascensores. Otra característica, estas ánimas tienden a manifestarse en momentos transicionales: al alba, en mitad de la noche, al anochecer; las primeras y últimas veces (fundaciones, desapariciones, último metro o autobús); los aniversarios, de manera que benefician fiestas explícitas (como el quinto día de la tercera luna, equivalente a nuestro Todos los Santos).

¿A favor de qué circunstancias apareció este mito? ¿Con qué experiencia colectiva intenta acompañar la introyección en el psiquismo de las personas que lo comparten? La respuesta a tales preguntas pasa por una observación complementaria: las creencias en los fantasmas "públicos" quedan relevadas y sustentadas por la existencia de "fantasmas de familia": los fallecidos convidan, con mayor o menor regularidad, a sus descendientes o ascendientes vivos a reunirse con ellos en el Más Allá. Hamonic (*ibid.*) advierte que semejantes historias ayudan a los singapurenses a construir su vida privada como reacción defensiva ante un gobierno que se empecina en introducir por doquier una propaganda modernista: riqueza, trabajo y prosperidad. De manera que, mediante sus apariciones perturbadoras y su recordatorio de eventos dolorosos y de lugares en vía de extinción, en las memorias y en el espacio urbano, el fantasma obliga a cada singapurense a proseguir la introyección de experiencias pasadas, "como si la existencia de un espectro permitiese especificar un 'verdadero' lugar [...], un espacio, en primer lugar, 'humano' antes que ser urbano" (*ibid.:* 132). Esta lucha objetivaría, en un plano sociológico, la aleatoriedad de la ciudad-Estado-nación de Singapur –que sólo tiene treinta años– en su proceso de construcción de una identidad nacional: "Muertos y fantasmas no están de más para edificar lo que ha de convertirse en patrimonio común, puesto que resulta que dicha elaboración imaginaria o ideológica genera [...] vínculos sociales" (*ibid.:* 137). El fantasma haría sonar la alarma: la edificación psicológica de una nación pasa por la introyección de las experiencias compartidas por sus constructores; en particular, los acontecimientos anteriores a la fundación de la nación, tales como los que datan de la Segunda Guerra Mundial. El pronóstico de tamaña empresa mítico-ritual parece ser favorable, con la condición de no esperarse a que los singapurenses portadores de tumbas psíquicas, de donde se levantan los fantasmas que los encantan por la buena causa[64], se hayan reunido con los seres por los que seguían enlutados.

El mito del fantasma singapurense objetivaría la aleatoriedad de un proceso de introyección que se desarrollaría a escala colectiva, frente a unos conflictos psíquicos de dos tipos, de los que ambos son el hecho de una generación concreta:

- Entre los más mayores de los singapurenses, la oportunidad de crecer tanto psíquica como económicamente se topa contra la

esperanza muda de ver plenamente reconocidas –particularmente por sus gobernantes– sus experiencias inintroyectadas, reconocimiento que pasa por una ritualización apropiada. El fantasma diría: aunque estemos construyendo Singapur, no nos olvidemos del dolor oculto de nuestros conciudadanos. Desde el punto de vista clínico, ciertos fenómenos de encantamiento se traducen por unos fantasmas de incorporación en el modo sensorial, afirmando una situación de duelo patológico y mostrando el deseo de introyectar los aspectos irresueltos de las relaciones pasadas con los desaparecidos: "No es raro [...] sentir un fuerte olor en el piso de un ser querido el día aniversario de su muerte" (*ibid.:* 129).

– Entre los más jóvenes singapurenses, el deseo de crecer psíquicamente por sí mismos se topa con la persistencia de una atadura inconsciente al dolor oculto de sus padres: en los años sesenta –una generación después de la que sufrió las atrocidades cometidas por los japoneses–, se cerraron dos escuelas durante varios años porque muchos alumnos se habían desmayado, ¡lo cual fue achacado a ataques de vampiros! Este sínroma colectivo habría expresado un mensaje comportamental de juramento de fidelidad a un dolor familiar: perdiendo el conocimiento nos prohibimos ser demasiado curiosos intelectualmente, para no despertar recuerdos doloridos en nuestros padres. El escenario de tales manifestaciones psicosomáticas no es anodino: se trata del lugar donde adquirimos conocimiento, en particular, de los hechos a menudo dramáticos con los que se va tejiendo la Historia...

7

Ejemplos de mitos antiguos

Estén vivos o muertos, los mitos parecen ser de tres órdenes posibles, según sean el fruto de una introyección malograda, de una introyección en curso o de una introyección lograda[65]. De manera esquemática se cuentan, entre los primeros, los mitos de heroísmo guerrero de tipo fatalista. Éste es el caso del mito nazi y del mito de Clodoveo que acabamos de examinar. Entre los segundos figuran los mitos de la intimidad, del paraíso recobrado y los mitos guerreros reversibles, es decir, susceptibles de evolucionar de manera intimista. Esto permite deducir la existencia de versiones ulteriores más flexibles de dichos mitos, aunque requiere, asimismo y ante todo, disponer de tales versiones para saber si el mito belicoso pudo evolucionar hacia mitos de intimidad y, luego, de síntesis, atestiguando una introyección progresiva o no. El estudio comparado de las diferentes versiones de un mito es fundamental, desde el punto de vista metodológico, para apreciar el estado de la introyección que registran. Entre los terceros, se distinguen, entre otros tantos, los mitos del viaje en el mundo de los muertos logrado y los mitos del retorno mesiánico.

Examinaremos en este capítulo algunos mitos desaparecidos que, en función de las versiones que nos han llegado, expresan posturas variadas en lo que respecta a los envites de introyección que les moldearon cuando eran operativos para una comunidad.

Antiguos mitos e introyección lograda

Mito de Cronos y de Zeus

Le Run (1995) vislumbró, en los mitos de Cronos y de Zeus narrados en la *Teogonía* de Hesíodo, un paso de la incorporación a la introyección, a los que corresponderían, respectivamente, los temas de lo devorado y de lo tragado. El que Cronos devore a sus hijos expresaría una fantasía de incorporación. Este acto que bloquea el curso de las generaciones traduciría la imposibilidad, para Cronos, de introyectar la pérdida de su padre Urano, a quien castró impulsado por Gea. Cronos no habría podido introyectar las palabras paternas que dicen lo que significa ser padre. Pero este fracaso se habría resuelto gracias a su hijo Zeus. Éste, apartado de la boca de su padre al nacer, al término de un largo combate lo relega a la parte del Más Allá reservada a los malos. Aunque Le Run no lo haya hecho, se puede detectar, en este poner bajo tierra, el paso de una situación de represión conservadora, en la que Cronos había incorporado a Urano, a una situación de represión dinámica, en la que el muerto muere, por fin, en su fuero interno. Le Run concreta que Cronos fue, a partir de entonces, colocado tan lejos bajo tierra como lo está el cielo de la tierra. Aquí, las instancias del aparato psíquico de los miembros de una colectividad se hallaron proyectadas en la geografía del mito: del ello dinámico a los Infiernos y del Yo de la introyección al cielo. Le Run ve en los esponsales de Zeus con Metis y en el hecho de que luego se la trague cuando se queda embarazada la figuración de una introyección que le parece confirmada por el hecho de que, esta vez, Zeus es quien da nacimiento al hijo: Atenea. Sita en el interior de Zeus, Metis puede avisarla del peligro que puede de ocurrirle, lo que me parece significar que la introyección de la pérdida refuerza la capacidad del Yo para introyectar las futuras experiencias. Convertido en rey, Zeus comparte equitativamente los honores y privilegios con los demás dioses procedentes de diversas generaciones, lo que nos parece remitir a la realización coherente de la introyección de los componentes de participación en experiencias vividas. En función de los mitos vivos más arriba examinados, ¡el mito de Zeus se presenta como un equivalente antiguo de nuestro mito republicano!

Mito chino de la Edad de Oro

Sun (1996) muestra que el mito chino del Emperador que regresa, saliendo de una ocultación prolongada a los ojos de sus súbditos, se encuentra, desde un punto de vista estructural, en el trasfondo de muchas paleontologías culturales, comparable al reino oculto de Arturo para los celtas. Este mito es paradigmático del tema de la Edad de Oro. Sun circunscribió cinco mitemas que nos parecen dar constancia de las etapas de un proceso de introyección colectiva logrado: (1) se pierde, o se exilia, a una realeza antigua; (2) corolario del mitema anterior, se oculta a un rey en una isla o en el corazón de una montaña; (3) existe un país de Cucaña donde reinan abundancia, paz y concordia y alrededor del cual gravita lo imaginario de la Ciudad santa; (4) núcleo del mito, un ciclo, un regreso se hace posible, más allá del desgasre del tiempo; (5) la iniciación permite realizar este regreso del rey oculto o exiliado, lo que conlleva abundancia y paz.

¿Quién, en el caso de la China antigua, volvió necesaria la producción de semejante mito? Quizás el hecho de que la historia de China sea, ante todo, la de la lucha de un pueblo contra las inundaciones catastróficas del río Amarillo. Por lo demás, fue en tiempos de decadencia, mientras los problemas climático-geográficos y sociales se recrudecían, en los que Confucio soñó con el retorno de la Edad de Oro.

Antiguos mitos e introyección fracasada

Mito de Orfeo y Eurídice

Eurídice, joven desposada, muere tras haber sido mordida por una serpiente. Se trata de una pérdida brutal para Orfeo. Se marcha a buscarla a los Infiernos entra fácilmente, hechizando al Cancerbero. El mundo de los muertos sería la figuración mítica, objetivada en la geografía real, de la parte del Yo que se encuentra escindida durante una experiencia de duelo. El Más Allá correspondería, por ende, al espacio intrapsíquico, en el que el enlutado mantiene, de manera fantasmal[66], el objeto perdido y los diferentes componentes de la relación que tuvo con él, esperando poder introyectar la realidad de la pérdida. Hades acepta que Orfeo se lleve consigo a su compañera al mundo de los

vivos, pero a condición de que no la mire antes de que ambos hayan vuelto a la superficie. Esta prohibición remite, sin duda, a un crimen, o a un goce, indecible y colectivo que seguiría sin estar elucidado. Asustado y, tal vez, en estado deseante hacia Eurídice, Orfeo no puede abstenerse de mirarla. Desaparece para siempre. Orfeo no logra penetrar por segunda vez en los Infiernos. La pérdida sigue siendo mal asimilada. Orfeo se vuelve, después, melancólico, lo que corresponde a una identificación narcisista con el objeto de amor perdido y encriptado en el Yo. Las mujeres enloquecidas por Dionisos, a las que el héroe mítico se niega sexualmente, lo desgarran. Este desmembramiento ilustraría una situación de escisión en el Yo no resuelta. No es por no haber comprendido la prohibición de Hades por lo que Orfeo no pudo recuperar a Eurídice, ¡sino por no haberlo aceptado en sí mismo! Este defecto de introyección vuelve patológico el duelo del héroe mítico, cuyo trabajo queda bloqueado. Un examen atento del contexto histórico y político del surgimiento de este mito permitiría formular algunas hipótesis acerca de la naturaleza de la experiencia colectiva, cuya huella doliente conlleva el mito. Pero una vez más hay que matizar el diagnóstico, puesto que no disponemos sino de unas pocas versiones míticas. No debemos descartar la eventualidad de la existencia de versiones ulteriores en que Orfeo, regresando a los Infiernos, habría vuelto con su amada, lo que traduciría una continuación satisfactoria de la introyección.

Leyenda de la ciudad de Ys

Dentro de una perspectiva etnopsiquiátrica, Carrer (1983) atribuye a los bretones un matriarcado psicológico que tendría, como origen, la mala integración de la mentalidad céltica por parte de la mentalidad cristiana: "Las viejas sociedades célticas [...] conocían un equilibrio de los poderes y de las funciones que garantizaban el equilibrio psicológico de las poblaciones que las constituían. Los jefes de clanes, sustentados por el culto a los antepasados muertos, mediatizaban convenientemente el poder matriarcal. Todo se fue dislocando paulatinamente, cuando las sociedades célticas tuvieron que retroceder ante el sistema feudal." Los daños y perjuicios culturales causados por esta desregularización serían el origen de la leyenda de la ciudad sumergida de Ys, que tomó cuerpo a mediados del siglo XV.

El rey Gradlon está de duelo desde la muerte de la reina Malven, oriunda de un país no cristiano del norte. De su pasada unión nació, en la mar, una hija: Dahut. Influido por un hombre santo, Corentin, Gradlon puebla su ciudad, Quimper, con edificios religiosos. Convertida en adolescente, Dahut expresa su aversión por la religión cristiana y profesa un amor exclusivo hacia la mar. Esta pasión decide a Gradlon a construir una ciudad sobre el agua. Dahut se esfuerza, luego, en combatir el culto al Dios cristiano y se deleita matando a sus amantes. El obispo Guénolé la exhorta, en vano, a una conducta virtuosa. Aparece un hombre inquietante, el Extranjero, del que Dahut se enamora. Se trata del Diablo. Empuja a Dahut a robar las llaves del dique de Ys y a provocar el sumergimiento de la ciudad. Mientras huye con su padre, Dahut muere ahogada después de que Guénolé la haya denunciado como responsable de la catástrofe y le haya ordenado volver a la mar.

El relato mítico del sumergimiento de Ys permite ver la imposibilidad de mezcla de sendas culturas, desapareciendo una tras haber sido aniquilada por la otra. Gracias a otras versiones más tardías de la leyenda de Ys, las consecuencias psíquicas de este proceso de aculturación brutal serán más visibles. En cada uno de estos relatos, la ciudad perdida está en busca de un acto libertador, ya que su resurrección fue predicha a la par que su desaparición. Si, según decían, alguien vivo lograba entrar en la ciudad y realizar una acción concrera en una fecha concreta y durante un acontecimiento concreto, sus habitantes mudos serían liberados y la ciudad volvería a la superficie[67]. Sin embargo, ninguna de las versiones propuestas por la leyenda llega a este desenlace. Según uno de los relatos, recogido por Le Braz (1906: 281-282), "había en Ys cien catedrales y, en cada una de ellas, oficiaba un obispo. Cuando la ciudad quedó sumergida, cada uno mantuvo la actitud que tenía y siguió haciendo lo que hacía en el momento de la catástrofe". Esta imagen mítica figuraría la represión conservadora que coloca una cripta, fruto de una escisión hermética del Yo. Está previsto que tal inmovilización dure hasta que la ciudad resucite y que sus habitantes queden liberados, es decir, hasta que la pérdida de la cultura céltica, a raíz de la instauración de la civilización cristiana, sea introyectada. Le Braz relata, además, que el primer puente que se quiso construir en Douarnenez se derrumbó porque estaba edificado encima del lugar preciso

en que Dahut había sido arrojada a las aguas por su padre ante la orden de Guénolé. Este mitema ilustraría el tópico de un Yo escindido y la ausencia de vínculo conveniente posible entre la parte encriptada del Yo y el Yo sano. Otro mitema parece describir la conmemoración aniversaria de una pérdida mal asumida así como su encriptación: "La montaña del Roc'h-Karlés, entre Saint-Michel-en-Grève y Saint-Efflam sirve de tumba a una ciudad magnífica. Cada siete años, en la noche de Navidad, la montaña se abre y, a través de la hendidura, se aperciben las calles espléndidamente iluminadas de la ciudad muerta." Las imágenes míticas que describen el fracaso de las situaciones propicias a la reaparición de Ys serían la huella fósil –ya que la leyenda de Ys se cristalizó varios siglos después del trauma colectivo que atestigua– de una situación de introyección malograda. Le Braz y Sébillot (1905) recogieron varias versiones, cuya insistencia reiterada da la medida de los esfuerzos infructuosos[68] emprendidos para introyectar la pérdida de la cultura céltica:

– Un pescador bucea hasta una iglesia donde hay una muchedumbre. Oye a un sacerdote pidiéndole a un acólito que le responda la misa, pero no reacciona. Una vez de regreso en tierra firme, un rector le revela: "Usted ha visto la catedral de Ys. Si se hubiese propuesto a sí mismo al sacerdote para responderle la misa toda la ciudad de Ys habría resucitado de entre las aguas y Francia habría cambiado de capital."
– Después de la desaparición de Ys, Guénolé lanzó un cáliz a la mar, en el momento de la comunión, interrumpiendo la misa que estaba celebrando, y dijo a Gradlon: "La sangre de Cristo salvó al mundo. Una gota de sangre divina también podrá rescatar a la ciudad de Ys." Después de la muerte del santo, el día aniversario de la catástrofe, el cáliz que tenía las huellas de la valiosa sangre era lanzado desde lo alto de la catedral: "Si se hubiese podido alcanzar la vasija antes de que hubiese caído a tierra y llevarla intacta hasta la bahía de Douarnenez para precipitarla al mar, el sacerdote habría acabado la misa de Saint Guénolé e Ys habría vuelto a la vida, tan hermosa como lo era antaño."
– Un pescador bucea hasta una iglesia llena de gente, "de muertos que visten como la gente de antaño". El sacerdote que está

celebrando la misa se vuelve, en varias ocasiones, para decir: *Dominus vobiscum*, la vez última mirándolo y con tono amenazador. Despavorido, el pescador huye. Cuando llega bajo el porche, una anciana enfadada le coge del brazo diciéndole que, si hubiese contestado al sacerdote, habría salvado a todos los asistentes.

– Un sacerdote decía el oficio de difuntos y nadie respondía al *Oratre fratres*. Cuando comenzó la colecta para los fallecidos, un marinero que estaba buceando –siguiendo a otro marinero, al que había vendido un tonel de vino y quien le había invitado a zambullirse con él para ser pagado– no pudo dar nada, al no llevar dinero en los bolsillos. Entonces, oyó los gritos lastimeros y vio a los asistentes llorando. Cuando el sacerdote hubo cantado el *Ite missa est*, su compañero le dijo: "La ciudad de Ys está aquí. Cuando fue sumergida, estábamos rezando, y nuestros rezos se cumplieron. Ys no debe perecer. Quedará bajo las aguas hasta que un hombre vivo venga a liberarla. [...] Con que hubieses dado un ochavo en la colecta, tu ofrenda hubría bastado para acabar de saldar los crímenes de Ys y habría vuelto a la superficie con todo su esplendor, en el estado en que se encontraba cuando desapareció."

Uno duda, junto con Le Braz (*op. cit.*: 1124-1125), a la hora de saber en qué consistiría dicha liberación: "¿Será la muerte verdadera o, por el contrario, la resurrección y la subida a la superficie de las aguas de la ciudad sumergida?" Tal indecisión traduce un malestar a la hora de saber cómo recuperar lo que se perdió. Una versión de la leyenda tiende a hacer suponer que "es la muerte, lo que a menudo se ha considerado como una liberación, lo que ha de traer la ruptura del encantamiento". Entonces, un duelo sería posible. Algunas versiones dejan constancia de una resurrección milagrosa que marcará el fin del mundo y precederá el Juicio Final. El mesianismo correspondería a la figuración mítica de la abolición de la escisión colectiva en el Yo, en la que el Cristo Salvador disiparía la vergüenza críptica restaurando la dignidad de cada cual. El vuelco de nuestro mundo, que dejaría su sitio a otro mundo, en el momento de la reaparición de Ys, sería la representación mítica de la abolición de la represión conservadora que orga-

nizó una cripta en torno al crimen espiritual cometido en tierra céltica por los evangelizadores. La existencia de un día en que la ciudad de Ys podría ser liberada de su sumergimiento, que la está conservando tal cual, es una conmemoración de la fecha en que desapareció; junto con ella, el crimen cristiano yaciendo en el sepulcro del Yo de los individuos de toda una cultura. La visita del héroe que ha de hacer una pregunta salvadora en un momento concreto del año y que, curiosamente, no la hace correspondería a una fantasía de incorporación y, por ende, a una nostalgia de la introyección. Mediante esta representación, la comunidad cristiana se habría significado que tiene una pérdida que elaborar. El hecho de que, en una de las versiones, ese día señalado sea el de Navidad, muestra que el cristianismo, con su concepción del Más Allá en la que los muertos quedan para siempre separados de los vivos, no pudo integrar ni aceptar desolidarizarse por completo de la concepción céltica de Otro Mundo, benevolente y familiar, en cuyos momentos conmemorativos ha injertado sus propias fiestas mítico-rituales. Sin embargo, debido a la naturaleza doliente del encuentro entre cristianos y celtas, la introyección del mensaje espiritual de los antiguos inquilinos de dichas fechas rituales estaba destinada al fracaso. Los evangelizadores en tierra céltica predicaron el maniqueísmo, el pecado y la condenación, mientras que la concepción del mundo de los celtas ignoraba el pecado y exaltaba la fantasía y el sentido del humor. Los valores célticos fueron encriptados en el alma cristiana, a falta de poder integrarlos, debido a una culpabilidad indecible sentida por los evangelizadores: la de haber deseado adoptar esos valores insosteniblemente seductores, cuando habían sido misionados para destruirlos, algo que acabaron haciendo[69].

Markale (1979) optó por interpretar el mito de Ys en función de una represión neurótica: "Así como reprimen a los celtas fuera de este mundo [...] se encuentra enterrado, en el inconsciente de cada individuo, aquel dominio oculto bajo la superficie del agua, ciudad de Dahut [...]. Lo que está sumergido en el abisal de la memoria deberá volver a ser consciente, algún día. Lo que se ha reprimido, derrocado, debe manifestarse y vencer." Pero este autor no es sensible a la diferencia entre accesibilidad del mundo de los muertos para los vivos en las concepciones míticas celtas e inaccesibilidad de la ciudad de Ys, la cual proscribe cualquier relación, cualquier intercambio entre sendos mun-

dos. Ve, en este corte funcional, una ocultación deliberada y legítima de los mitos celtas ante los ojos de las miradas "profanas". Semejante lectura demuestra los límites con los que se topa la interpretación freudiana, cuando se la aplica a los mitos, más aún cuando sirve un designio elitista. La diferencia radical entre accesibilidad del Otro Mundo de los celtas, en ocasiones submarino, e imposibilidad de hacer reaparecer Ys correspondería a la diferencia, fundamental en el plano teórico-clínico, entre represión dinámica normal, que se efectúa entre el Yo y el inconsciente, y represión conservadora, entre el Yo sano y una parte del Yo traumáticamente escindido, en particular en una situación de duelo mal elaborado. Entre los mitos celtas cristianizados, el de la ciudad de Ys y de su sumergimiento, irreversible y catastrófico, habría servido para representar la irreparable pérdida de los valores célticos en el cristianismo medieval. La elección del decorado de este mito estuvo condicionada, sin lugar a duda, por ciertos accidentes geográficos: en el transcurso de la alta Edad Media, diversas zonas del litoral del oeste de Europa desaparecieron bajo las aguas a causa de deslizamientos de tierra. La capacidad del mito para condensar varios traumas colectivos se hallaría aquí ilustrada, tal como era el caso del mito nazi.

Mito literario de Perceval

Presentado como un cuento, la novela *Perceval* fue escrita por Chrétien de Troyes a finales del siglo XII. Marx (1952) demostró que este relato está saturado de préstamos disfrazados, tomados de la mitología céltica. Pero el sentido y las modalidades de la articulación de esta aportación con la aportación cristiana quedaban por ser elucidados. Mi hipótesis estriba en que este mito novelesco describiría, al igual que el de Ys, la introyección imposible del celtismo por parte de la comunidad cristiana medieval.

El joven Perceval se cruza con unos caballeros y se lo cuenta luego a su madre, la cual se desmaya. Ella le dice, después de volver en sí: "Hermoso y dulce hijo mío, yo pensaba teneros a salvo de la caballería, de tal suerte que jamás hubierais oído hablar de aquesta ni visto a caballero alguno. Vos hubierais sido caballero de haberle placido a Dios guardar a vuestro padre" (*ibid.*: 695). El padre de Perceval, herido entre las piernas, se había quedado inválido. Sus tierras y sus tesoros se vie-

ron amenazados. El territorio fue saqueado y el pueblo humillado. Perceval tenía dos hermanos que habían sido caballeros y que murieron en una batalla el mismo día en que habían sido armados caballeros, lo cual sumió a la madre en el desconsuelo. Ésta puntualiza que unos cuervos y unas cornejas le reventaron los ojos al primogénito. El joven Perceval no presta mucha atención a los relatos de su madre. Ella se da cuenta de que ha decidido abandonarla y le ordena que pregunte su nombre a todo aquel que se cruce por su camino. Morirá en el momento en que Perceval traspase el puente levadizo. Obligado a pasar la noche en un castillo misterioso[70], asiste al paso de un "Grial" y de una Lanza sangrante, en una atmósfera de tristeza ostentosa. Pero se queda callado, ya que el señor que, mientras tanto, le había hecho caballero también le había enseñado a no hablar demasiado. Cuando vuelve a pasar el séquito, preparan una copiosa comida. Cuando despierta, Perceval encuentra todos los aposentos del ágape y del paso cerrados. El castillo está desierto. En cuanto sale de él, el puente levadizo se levanta brutalmente. Poco después, se encuentra con una joven doncella que llora la muerte de un amigo caballero, decapitado, al que sujeta entre sus brazos. Cuando Perceval le cuenta que ha visto una procesión en el castillo y que no ha preguntado de qué se trataba, la doncella reacciona con cólera: "Cuánta desgracia para vos por no haber hecho todas esas preguntas, pues, de no ser así, habríais sanado al buen rey inválido y aqueste hubiera recobrado el uso de todos sus miembros y el poder sobre sus tierras [...]. Sabed que recaerán calamidades sobre vos y sobre otros." La doncella le revela que es su prima. Perceval acude a la corte del Rey y se hace armar caballero. Pero aparece una horrorosa doncella que le reprocha, ella también, y de manera pública, el no haber preguntado nada en el castillo del Rey Pescador y de no haberles permitido, a él y a su reino, mejorar. La novela termina con una cristianización *deus ex machina*. Perceval expresa sus remordimientos a un eremita por no haber preguntado. Cuando el joven se nombra a sí mismo, el anacoreta suspira: "Lo que gran entuerto os hizo, fue un pecado del que nada sabéis; es la cuita que vuestra madre ha soportado por vos, cuando la abandonasteis, porque [...] de pena ha muerto. El pecado que en vos recae hizo que no preguntarais nada acerca de la Lanza ni del Grial, y vuestras desgracias son su consecuencia" (*ibid.*: 843). Nos enteramos de que el Rey Pescador es hermano del eremita

y de que la madre de Perceval es hermana de ambos ancianos[71]. Por último, Perceval comulga y aprende la crucifixión.

El hecho de que la madre de Perceval se desmayase al oír hablar de caballeros evoca las situaciones clínicas en que un individuo portador de un doloroso secreto siente una viva emoción cuando se profieren, en su entorno, unas palabras que aluden a la naturaleza de su drama. La herida entre las piernas que adolece el padre de Perceval podría ser comprendida como la figuración de una impotencia sexual. Sin embargo, tal invalidez parece figurar, ante todo, la impotencia del cristianismo para saber qué es lo que ha perdido al eliminar la cultura céltica, así como el empobrecimiento afectivo, debido a la inmovilización de una parte de la libido, en una parte escindida del Yo de los cristianos concernidos por este acontecimiento. En efecto, el hecho de que la tierra y los bienes del padre de Perceval corriesen peligro, a raíz de su invalidez, sugiere que el secreto portado por la madre del héroe está vinculado a una desregularización de los intercambios entre varios mundos. Ahora bien, el territorio de los celtas fue históricamente saqueado y su pueblo humillado. La muerte en combate de uno de los hermanos de Perceval, cuyos ojos fueron reventados por cuervos y cornejas, está en relación con el hecho de que estos pájaros fueron los animales tutelares de la diosa céltica de la guerra, Mobd. Si Perceval no presta mucha atención a las confidencias de su madre es porque no se trata de su propia historia. Sin embargo, la actitud de distanciamiento, cuando ciertos acontecimientos familiares son relacionados, es característica de los hijos de padres atormentados por unos dramas secretos. Aunque él mismo no esté enlutado, Perceval sería, en cambio, portador de una misión simbolizante fabricada a partir del duelo de su madre. Mantenido, siendo niño, al margen del mundo exterior, habría estado obligado, en defensa propia, a cuidar del dolor de su madre, explicitado de manera tardía, a la par que le estaban disuadiendo de saber algo más. Si su madre le ordena preguntar el nombre de las personas con las que se cruza, sería con la esperanza de que él pudiese pronunciar las palabras indecibles del secreto que la está atormentando. El juego de sube y baja organizado por el puente levadizo, atravesado por Perceval y tras el cual su madre muere, sugiere, en el registro interpretativo psico-sexual, que Perceval habría adquirido la erectilidad fálica y que cortaría el cordón que le unía a su madre para vivir su sexualidad de adulto. Pero esta esce-

na representaría, sobre todo, la suspensión brutal de una situación de secreto familiar por la que el portador se siente psíquicamente mortificado, ya que su confidente no reconoce el valor libidinoso de la experiencia que mantenía secreta, ora quedando indiferente –es la actitud de Perceval–, ora emitiendo un juicio negativo. De ahora en adelante, queda establecido que el Grial paseado por el castillo del Rey Pescador es la forma cristianizada del Caldero mágico de un dios céltico, Dagda. Si Perceval se queda silente durante el traslado ritual de este objeto, lo hace porque ignora, dolorosamente, en qué consiste la pérdida. El señor que, mientras tanto, le había preparado para la caballería, enseñándole que no hay que hablar demasiado, habría actualizado, además, el interdicto familiar de un 'no saber' que Perceval, por ingenuidad, se había infligido en relación con el secreto de su madre. El banquete que tiene lugar durante el segundo traslado del Grial ilustraría una tentativa de introyección ritual[72] de una pérdida indecible. Se trataría de una comida funeraria que no diría su nombre, como si se hubiera olvidado la identidad del difunto y que ésta hubiera de ser nombrada por el visitante. Al día siguiente, el hecho de que los aposentos de la comida y del traslado estén cerrados, que el castillo esté desierto y que el puente levadizo se levante brutalmente cuando Perceval abandona el castillo, corresponderían a la no resolución de una escisión del Yo que resguarda un acontecimiento indecible, después de que dicha escisión se haya abierto a favor de una conmemoración aniversaria del drama, con la esperanza de que éste quede derogado. La ira de la prima de Perceval, cuando se entera de que no ha preguntado nada sobre la procesión del Grial –más aún cuando las preguntas hubiesen salvado al rey inválido y a su reino–, significaría que, si Perceval hubiese podido nombrar este rito, la parte viva-muerta del Yo de los cristianos habría sido introyectada. Walter (*op. cit.*) mostró que las doncellas horrendas de las novelas artúricas llevaban consigo los rasgos cristianos y endemoniados de las hadas del Otro Mundo céltico, si bien esta concepción de un Más Allá sin pecado había sido convertido en infierno. La doncella que surge en el momento en que Perceval es armado caballero y que le profiere los mismos afeamientos que su prima le hiciera significaría que, en pro de una conmemoración aniversaria, la cultura céltica lacerada sufre una sacudida en la escisión hermética del Yo, que la aísla tajantemente de la conciencia cristiana a la vez que reviste los rasgos de su agresor

indeciblemente culpable. La cristianización *deus ex machina* que finaliza la novela sería otra señal del encuentro malogrado entre la parte sana del Yo cristiano y el sepulcro psíquico que encierra el aniquilamiento de la cultura céltica. Perceval no se habría callado por vergüenza o por impureza personal –por el contrario, le apodan "el cándido"–, sino porque no sabe nada acerca del drama familiar y porque, siendo niño, se habría impuesto no intentar calar el secreto de su madre[73]. Sin embargo, el eremita le considera responsable de la muerte de ésta y achaca su desastroso silencio a su desconocimiento de dicho fallecimiento, lo que traduciría su asignación a un lugar de niño-síntoma de las culpas familiares. Asimismo, las informaciones confusas proporcionadas por el anacoreta, a propósito de la identidad de varios personajes que pertenecen, todos, a la familia de Perceval, evocan la situación de confusión de las generaciones, de los lugares y de los roles familiares impuesta a los hijos de los que tienen un Yo escindido de forma duradera, condenados a cuidar psíquicamente de sus ascendientes a partir de un "trabajo de fantasma".

En los mitos de Ys y de Perceval los fracasos de los héroes, incapaces de comprender un ritual que se está desarrollando ante sus ojos, representarían la imposibilidad de introyectar una pérdida colectiva. El espíritu céltico sigue doliente en la mente cristiana, en la que realiza una cripta en el Yo[74] que escapa al proceso dinámico de represión y de retorno de lo reprimido. Los habitantes mudos de Ys y la imposibilidad de hablar que experimenta Perceval remitirían, respectivamente, a la obligación de un 'no saber nada' que los componentes de una experiencia inintroyectada ejercen sobre el Yo sano, cuando están instalados en una parte escindida del Yo, y a la que un niño, cuyos padres son portadores de dicha escisión, se inflige para no despertar un drama familiar.

Conclusión

El mito, modo de empleo

EL MITO NO SE LIMITA a figurar las aspiraciones secretas de una colectividad. En interacción con el rito, acompaña los esfuerzos activamente desplegados por los miembros de una comunidad para asimilar psíquicamente unas experiencias que soportaron, e incluso, destruyeron parte de las capacidades deseantes de dicha colectividad. El discernimiento de la función introyectiva del mito ha sido históricamente contrariado por una fuerte unión a su aspecto figurativo, en particular en el psicoanálisis. Esto era olvidar que, tras el relato del mito, hay colectividades humanas que son creadoras y usuarias de dispositivos mítico-rituales para facilitar la introyección de experiencias compartidas.

Tomando en cuenta unos envites simbolizantes mostramos que resulta vano cuestionar, tal como Freud se empeñó en hacerlo, las significaciones del mito. Lo que hay que replantearse es la existencia misma del mito y su función para un grupo de individuos dado en un momento dado de su historia. La investigación freudiana hizo posible la identificación del mito en tanto que objeto de investigación, pero no permitió comprenderlo en tanto que emanación de grupo y que autoterapéutica en reacción con una experiencia de vida peliaguda. Explicar el mito por medio de la represión de indicios sexuales endopsíquicos resulta inane, siempre y cuando se silencie un hecho clínico fundamental: ¡el mito se asienta en la realidad social y, sobre todo, en su aleatoriedad!

Además, el mito no ha de ser considerado al pie de la letra. Una ruptura epistemológica con el mito-texto es imprescindible. El concepto de Mito, con mayúscula, podría dar cuenta del mito viviente –y ya no del mito fósil–, es decir del conjunto rito y mito, o dispositivo mítico-ritual. La existencia de variantes míticas muestra que ningún mito es fijo, ni eterno. Son las operaciones mentales, cuyo escenario introyectivo constituye, las que son inmutables[75], al desarrollarse en el psiquismo de cada ser humano. Puesto que la introyección es procesual, no hay mito sin movimiento y sin transformación. El conocimiento de los envites de introyección del mito constituye una vía de primer orden para aprehender sus transformaciones y su distanciamiento con respecto a lo real. No hay duda, a este respecto, de que el mito miente. Es incontestable que deforma, en grados variables, los hechos. Pero, tales pautas de falsificación de la realidad no son un subproducto de la actividad psíquica. No rubrican una tarea cualquiera de la razón. El mito, por el contrario, obedece a una profunda necesidad de la mente: no podemos ver de frente, al punto, y sacar mentalmente beneficio de lo singular, de lo espeluznante y, a veces, de lo traumatizante que estamos viendo.

La vida del Mito es indisociable de su operatividad. Los mitos nacen, se despliegan y mueren en el psiquismo de los hombres, quienes los inventan para enfrentarse a algunas de sus experiencias comunes. Al sacar su existencia del esfuerzo de introyección realizado por una colectividad, el Mito está llamado a desaparecer después de haber sido usado, por, al menos, dos razones. La primera es que el esfuerzo simbolizante pudo dar sus frutos. Este fenómeno surge cuando los hechos inicialmente 'mitizados' han sido progresivamente admitidos en el psiquismo de los individuos concernidos, gracias a unas operaciones mentales, dinámicas y a menudo contrastadas, de cuya huella mito y rito son los portadores en las sucesivas versiones. La segunda implica la desaparición física, en el transcurso del tiempo, de los grupos de individuos que elaboraron un mito para introyectar, con o sin éxito, algunas de sus experiencias vividas. En ambos casos, el mito queda caduco, anacrónico, inútil.

El rito proporciona un marco en que el relato mítico relanza continuamente el proceso de introyección a la par que va dejando constancia de ello. El rito es el lugar de una mediación resolutiva de pul-

siones y de representaciones dolorosas. El conjunto de los participantes es el que realiza dicha mediación. El acoplamiento funcional entre mito y rito tiene como finalidad la irradiación coherente de los componentes verbales, gráficos y sensorio-afectivo-motores de la participación en experiencias difíciles.

En el espacio y el tiempo del rito, cada participante está invitado a vivir una implicación total, sin temores a una eventual mirada reprobatoria. Los bloqueos de la introyección de cada participante quedan envueltos y transformados en una finalidad resolutiva que se alcanza de manera diversa. Por eso mismo, el mito constituye una poderosa máquina de tejer vínculos sociales. Esta empresa, en cambio, llega a su límite cuando se excluyen a los no miembros de una comunidad. Ningún mito suscita la adhesión de toda la humanidad. Así lo atestigua el rechazo contrapuesto al mito americano del nuevo orden mundial, particularmente por parte de los pueblos musulmanes. El despliegue de un mito tropieza con unos obstáculos geográficos, lingüísticos, económicos, religiosos y... psíquicos. Por lo demás, el éxito de una introyección, ya sea individual, ya sea colectiva, es asintótica.

¿Cuáles son las etapas de la introyección mítico-ritual? Precisemos, en primer lugar, que no se ha de considerar aquí el tiempo en un aspecto lineal. Rito y mito realizan más una interacción que una sucesión y las creencias míticas movilizadas para favorecer la introyección de un trauma colectivo son menos unas ideas surgidas de la nada que unas representaciones individuales latentes que, luego, se van agregando en beneficio de una experiencia común.

Una comunidad ha vivido un acontecimiento sobrecogedor. Desunidos, los componentes de participación de cada miembro de la comunidad no están, en tales condiciones, integradas en su psiquismo. Tomemos el ejemplo de una mutación societaria, en la que muchos lectores reconocerán sus dolientes reacciones: la crisis económica que está sufriendo nuestro país, desde hace cerca de veinte años, y sobre la que la mayor parte de nosotros tenemos poca influencia. ¿Cómo conciliar, en nuestro psiquismo, una realidad económica que nos ha azotado sin aviso, cuando ni siquiera éramos responsables, con nuestra impotencia para parar esta situación, cualquiera que sea nuestro voto político y, por último, con la insostenible realidad de la sumisión ante los mercados financieros de los políticos[76] y con la obsesión por los criterios

de convergencia del tratado de Maastricht prevalecidos, presuntamente justificados por las catástrofes materiales y psíquicas ocasionadas, mediante la acentuación desenfrenada del liberalismo económico?

Para asimilar psíquicamente una experiencia colectiva difícil, la correspondiente comunidad establece unos ritos. Esta escenificación del evento problemático –que está travestido y codificado, desde un punto de vista metafórico– está destinada a reducir, en el psiquismo de cada individuo, la disociación de los componentes de su participación en la experiencia traumatógena. Así, en París, durante una manifestación contra los acuerdos comerciales del GATT, desfavorables a nuestra agricultura, pudimos ver un tiranosaurio[77] de pasta de cartón, de tamaño natural, que representaba el mundialismo económico amenazando con devorar nuestros empleos y nuestra identidad.

La comunidad traumatizada elabora un relato mítico que opera y traduce una escenificación psíquica de la escena ritual. ¡Como cuando, en 1996, para el aniversario del sacramento de Clodoveo, esta figura mítica se convirtió en emblema del combate nacional, llevado a cabo por algunos de nuestros conciudadanos, en busca de la restauración de la grandeza de Francia, en contra del cosmopolitismo y del mundialismo, en general, y, en particular, de los inmigrados!

Con mayor o menor éxito, los componentes de una escena ritual son acogidos en el psiquismo de cada miembro de la comunidad. Para completar el ejemplo escogido, el mito de Clodoveo, tal como reapareció en 1996, atestigua el fracaso de la introyección de los traumas societarios actuales, en el psiquismo de parte de la población de nuestro país, aunque sólo sea por la persistencia, e incluso por la agravación, de las situaciones traumatógenas. Si el mito de Clodoveo es un mito malogrado, se debe a que todavía no ha sido reconocido, como tal, por sus partidarios, ¡señal de su renegación persistente de los acontecimientos que lo han reactualizado!

Este ejemplo muestra que el mito tiene dos destinos posibles. Si acompaña un proceso de introyección colectiva logrado, desaparece después de haber sido usado. La capacidad para enfrentarse de los individuos que lo habían forjado queda, pues, reforzada. Pero, si atestigua el fracaso de dicho proceso, el mito persiste y molesta sumamente la evolución psíquica de estas personas. La mejor manera de evitar que

un mito estacionario opaque la capacidad de análisis de las situaciones vividas por los individuos de una comunidad es, ante todo, impedir su formación.

Una forma de prevención primaria consiste en velar por que una comunidad no haya de enfrentarse a unas experiencias tan sobrecogedoras que su introyección plantee inevitablemente problemas. La tarea les incumbe a los líderes. Éstos habrán de preocuparse por no precipitar a los individuos, de quienes son responsables, a un conflicto armado del que jamás podrían salir victoriosos. En caso de guerra perdida buscarán negociar, por todos los medios, unas condiciones de paz lo menos humillantes posible. Como cuando Yáser Arafat obró en este sentido, durante los acuerdos de Oslo. En cambio, cuando ratificó en Camp David unos acuerdos demasiado desfavorables para los egipcios y los palestinos, Sadat no lo consiguió y lo pagó con su vida.

Una forma de prevención secundaria supone que una experiencia colectiva traumatizante, si no se la pudo prevenir, encuentra entre los líderes políticos o religiosos una capacidad para reconocer dicha experiencia en su plena realidad, sin tratar de minimizarla o de amplificarla con fines de poder personal[78], con vistas a iniciar sin más preámbulos su introyección.

Por último, una forma de prevención terciaria puede ser válida para las situaciones en que ya se estableció un mito, a raíz de un trauma societario. Es preciso, entonces, comenzar localizando este mito. ¿Cuáles son sus personajes, su trama y su decorado? ¿Cuál es su contexto psicosocial emergente? Luego es preciso recalcar a sus creyentes y practicantes la inadecuación de su proceder, habida cuenta del impacto que tuvieron los graves acontecimientos en su psiquismo. Se requiere una fuerte dosis de pedagogía, con vistas a reducir la vergüenza y el resentimiento ligados a tales experiencias, ya que unos afectos de esta índole resurgirán en cuanto caiga la máscara mítica.

Puesto que el diagnóstico no es el remedio, hay que sugerir, por último, unas modalidades de introyección apropiadas. Dicha introyección, dolorosa si bien constructiva, ha de ser preferida a la "magia" de la creencia, instantánea aunque estacionaria. A tal efecto, la institución judicial puede desempeñar un papel fundamental. Por ejemplo, la organización de juicios públicos de gran envergadura[79], desti-

nados a castigar a los franceses que colaboraron con los nazis, habría permitido, en su debido tiempo, atenuar el sufrimiento psíquico de las víctimas de la Ocupación, así como el de algunos criminales avergonzados y el de sus allegados. Tales acciones judiciales habrían impedido, igualmente, la formación de mitos y de ritos que dan muestras de una supervivencia transgeneracional de aquel sufrimiento, tales como el mito negacionista de la existencia de las cámaras de gas y los ritos de profanación de sepulturas judías. Asimismo, en nuestro tumultuoso fin de siglo, una demostración eficaz por parte de nuestros gobernantes de su capacidad para relacionar adecuadamente sus intenciones y sus actos ayudaría a nuestros conciudadanos a acoger en su psiquismo las dolientes mutaciones societarias impuestas por la mundialización de la economía. Semejante preocupación frenaría el desarrollo del mito xenófobo de la desigualdad de las razas, cuya lacra más reciente ha sido el mito de Clodoveo y que, en la actualidad, está amenazando al hermoso mito republicano que, un año sí y otro también, nuestra democracia se obstina en hacer florecer y, por ende, a una buena parte de nuestra libertad individual para pensar y para amar.

Bibliografía

ABRAHAM, K. (1909): "Rêve et Mythe", *Œuvres complètes*, París, Payot, rééd. 1965, t. 1. ["Sueño y mito", *Obras completas*]

ABRAHAM, N., TOROK, M. (1978): *L'écorce et le noyau*, París, Flammarion, rééd., 1987. [*La corteza y el giiito*]

ANDRÉE, R. (1881): *Zur Volkskunde der Juden*, Leipzig.

ANZIEU, D. (1971): "Freud et la mythologie", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1. ["Freud y la mitología"]

ANZIEU, D. (1975): *Le groupe et l'inconsciente*, París, Dunod. [*El grupo y lo inconsciente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978.]

ATHANASSIOU-POPESCO, C. (1996): *Penser le mythe*, Lausanne-París, Delachaux et Niestlé. [*Pensar el mito*]

BASTIDE, R. (1950): *Sociologie et psychanalyse*, París, PUF. [*Sociología y psicoanálisis*]

BASTIDE, R. (1968): "La mythologie", en Poirier, J. y cols., *Ethnologie générale*, París, Gallimard. ["La mitología", en *Etnología general*]

BERGÉ, P. (1996): *L'affaire Clovis*, París, Plon. [*El asunto Clodoveo*]

BETTELHEIM, B. (1954): *Les blessures symboliques*, París, Gallimard, rééd., 1971. [*Las heridas simbólicas: los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Seix Barral, 1974.]

BETTELHEIM, B. (1976): *Psychanalyse des contes de fées*, París, Robert Laffont. [*Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1999.]

BINION, R. (1994): *Hitler et l'Allemagne*, París, Point hors ligne. [*Hitler y Alemania*]

BUXTON, R. (1994): *La Grèce de l'imaginaire*, París, La Découverte, rééd., 1996. [*Grecia de lo imaginario*]

CAILLOIS, R. (1938): *Le mythe et l'homme*, París, Gallimard. [*El mito y el hombre*, Buenos Aires, Sur, 1939.]

CARRER, P. (1983): "La submersion d'Ys: un mythe dangereux", dans *Rencontre de cultures en pathologie mentale en Bretagne*, Rennes. ["El sumergimiento de Ys: un mito peligroso", en *Encuentro de culturas en patología mental en Bretaña*]

CAZENAVE, M. (1996): "Qu'est-ce que la mythanalyse? Pierre Solié et le mythe", *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 85. ["¿Qué es el mitoanálisis? Pierre Solié y el mito"]

CÉLÉRIER, M.-C. (1982): "La technique analytique et les défaillances narcissiques", *Topique*, 25. ["La técnica psicoanalítica y las carencias narcisistas"]

CHRÉTIEN DE TROYES: "Perceval ou le Conte du Graal", *Œuvres complètes*, París, Gallimard, rééd. 1994. ["Perceval o el Cuento del Grial", Madrid, Alianza Editorial, 1999.]

COTTLE, T. (1980): *Children's secrets*, Nueva York, Anchor Press-Doubleday. [*Secretos de la infancia*]

DÉCHAUX, J.-H. (1997): *Le souvenir des mots*, París, PUF. [*El recuerdo de las palabras*]

DELCOURT, M. (1944): *Œdipe et la légende du conquérant*, París, Les Belles Lettres, rééd., 1981. [*Edipo y la leyenda del conquistador*]

DEVEREUX, G. (1982): *Femme et mythe*, París, Flammarion. [*Mujer y mito*]

DIEL, P. (1966): *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, París, Payot. [*El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Idea Books, 1998.]

DUMAS, D. (1989): *Hantise et clinique de l'Autre*, París, Aubier. [*Obsesión y clínica del Otro*]

DUMÉZIL, G. (1986): *Loki*, París, Flammarion, rééd. 1995.

DURAND, G. (1960): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod, rééd., 1992 [*Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.]

DURAND, G. (1996): *Introduction à la mythodologie*, París, Albin Michel. [*Introducción a la mitodología*]

DURKHEIM, E. (1912): *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, rééd. 1982. [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.]

ECO, U. (1982): *Le nom de la rose*, París, Grasset. [*El nombre de la rosa*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999.]

EIGUER, A. (1984): "Le mythe familial, le mythe social, le mythe du couple", *Dialogue*, 84. ["El mito familiar, el mito social, el mito de la pareja"]

ELÍADE, M. (1949): *Traité d'histoire des religions*, París, Payot. [*Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990.]

ELÍADE, M. (1962): *Aspects du mythe*, París, Gallimard, rééd., 1963. [*Aspectos del mito*]

FAIVRE, A. (1972): *Contes de Grimm*, París, Lettres Modernes. [*Cuentos de Grimm*]

FERENCZI, S. (1912): "La figuration symbolique du principe de plaisir et de réalité dans le mythe d'Œdipe", *Œuvres complètes*, Payot, rééd. 1982, t. 1. ["La figuración simbólica del principio de placer y de realidad en el mito de Edipo", *Obras completas*]

FERENCZI, S. (1913): "Développement du sens de réalité et ses stades", *Œuvres complètes*, París, Payot, rééd. 1984, t. 2 ["Desarrollo del sentido de la realidad y sus fases", *Obras completas*]

FERREIRA, A. (1963): "Family miths and homeostasis", *Archives of general psychiatry*, 9. ["Mitos familiares y homeostasis"]
FLEURY-VILATTE, B. (1994): "La mémoire allemande, tombeau du passé nazi", *Libération*, 14 déc. ["La memoria alemana, tumba del pasado nazi"]
FRANZ, M.-L. (1980): *L'interprétation des contes de fées*, París, La Fontaine de Pierre. [*La interpretación de los cuentos de hadas*]
FRAZER, J. (1911-1915): *Le cycle du rameau d'or*, París, Laffont, 3 vol., rééd. 1981-1983. [*El ciclo de la rama dorada*, Madrid, FCE, 1951.]
FREUD, S. (1897): "Lettres à Fliess", *La naissance de la psychanalyse*, París, PUF, rééd. 1956. ["Cartas a Fliess", *Los orígenes del psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.]
FREUD, S. (1900): *L'interprétation des rêves*, París, PUF, rééd. 1974. [*La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.]
FREUD, S. (1901): *Psychopathologie de la vie quotidienne*, París, Payot, rééd. 1973. [*Psicopatología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.]
FREUD, S. (1908): "Le créateur littéraire et la fantaisie", *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, rééd. 1985. ["El creador literario y la fantasía", *La inquietante extrañeza y otros ensayos*]
FREUD, S. (1909a): "Remarques sur un cas de névrose obsesionnelle", *Cinq psychanalyses*, París, PUF, rééd. 1985. ["Observaciones sobre un caso de neurosis obsesiva", *Cinco psicoanálisis*]
FREUD, S. (1909b): *Le roman familial des névrosés*, préface pour Rank, O. (1909), *Le mythe de la naissance du héros*, París, Payot, rééd. 1973. [*La novela familiar de los neuróticos*, prólogo para O. Rank; *El mito del nacimiento del héroe*]
FREUD, S. (1911): "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa", *Cinq psychanalyses*, París, PUF, rééd. 1985. ["Observaciones psicoanalíticas sobre la autobiografía de un caso de paranoia", *Cinco psicoanálisis*]
FREUD, S. (1913): *Totem et Tabou*, París, Payot, rééd. 1981. [*Tótem y Tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.]
FREUD, S. (1914): *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, París, Gallimard, rééd., 1986. [*Sinopsis de las neurosis de transferencia: ensayo de metapsicología*, Barcelona, Ariel, 1989.]
FREUD, S. (1916): "Parallèle mythologique à une représentation plastique", *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, rééd. 1985. ["Paralelo mitológico con una representación plástica", *La inquietante extrañeza y otros ensayos*]
FREUD, S. (1921): "Psychologie des foules et analyse du Moi", *Essais de psychanalyse*. París, Payot, rééd. 1981. ["Psicología de masas y análisis del Yo", *Ensayos de psicoanálisis*]
FREUD, S. (1927): *L'avenir d'une illusion*, París, PUF, rééd. 1980. [*El porvenir de una ilusión*]
FREUD, S. (1932): "La conquête du feu", *Résultats, idées, problèmes*, París, PUF, rééd. 1982, t. 2 ["La conquista del fuego", *Resultados, ideas, problemas*]
FREUD, S., FERENCZI, S. (1908-1914): *Correspondance*, París, Calmann-Lévy, t. 1 [*Correspondencia*]

FREUD, S., JUNG, C. G. (1906-1914): *Correspondance*, París, Gallimard, rééd., 1975 [*Correspondencia con Jung*, Madrid, Taurus, 1979.]
FRIEDLANDER, S. (1975): *Histoire et psychanalyse*, París, Seuil. [*Historia y psicoanálisis*]
FROMM, E. (1951): *Le langage oublié*, París, Payot, rééd. 1953. [*El lenguaje olvidado*]
GAUDART, P.-Y. (1997): *Le fardeau de la mémoire*, París, Plon. [*El fardo de la memoria*]
GIRARD, R. (1972): *La violence et le sacré*, París, Grasset. [*La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.]
GIRARDET, R. (1986): *Mythes et mythologies politiques*, París, Seuil. [*Mitos y mitologías políticas*]
GOETHE, J.-W. (1774): *Les souffrances du jeune Werther*, París, Aubier-Montaigne, rééd. 1980. [*Los sufrimientos del joven Werter*, Barcelona, RBA, 1979.]
GREEN, A. (1980): "Le mythe, un objet transitionnel collectif", dans *Le temps de la réflexion*, París, Gallimard. ["El mito, un objeto transicional colectivo", en *El tiempo de la reflexión*]
HACHET, P. (1996): *Les toxicomanes et leurs secrets*, París, Les Belles Lettres-Archimbaud. [*Los toxicómanos y sus secretos*]
HACHET, P. (1998): *Dinosaures sur le divan, psychanalyse de Jurassic Park*, París, Aubier. [*Dinosaurios en el diván, psicoanálisis de Parque Jurásico*]
HAMONIC, G. (1995): "Les fantômes dans la ville: l'exemple de Singapour", *Journal des anthropologues*, 61-62, automne 1995, 125-138. ["Los fantasmas en la ciudad: el ejemplo de Singapur"]
HIGGINS, R. (1991): "Destins d'un acte transitionnel", *Potu*, 41. ["Destinos de un acto transicional"]
HILLAMN, J. (1972): *Le mythe de la psychanalyse*, París, Imago, rééd. 1977. [*El mito en el psicoanálisis*]
HUBERT, H., MAUSS, M. (1909): "La représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, París. ["La representación del tiempo en la religión y la magia", en *Miscelánea de historia de las religiones*]
HÜBNER-FUNK, S. (1994): "L'Allemagne et le passé nazi", *Communications*, 60. ["Alemania y el pasado nazi"]
JONES, E. (1910): *Le cauchemar*, París, Payot, rééd. 1973. [*La pesadilla*]
JUILLERAT, B. (1995): *L'avènement du père*, París, CNRS-éd. de la Maison des sciences de l'homme [*El advenimiento del padre*]
JUNG, C. G. (1912): *Méthamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Librairie de l'Université Goerg. rééd. 1967. [*Simbología del espíritu: estudios sobre fenomenología psíquica*, Madrid, FCE, 1998.]
JUNG, C. G. (1913): *La théorie psychanalytique*, París. [*Teoría del psicoanálisis*, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1980.]
JUNG, C. G. (1917): "La structure de l'inconscient", *Archives de psychologie*, Zúrich. ["La estructura del inconsciente", *Archivos de psicología*]
JUNG. C. G. (1964): *L'homme et ses symboles*, París, Robert Laffont. [*El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1997.]

KAËS, R. (1976): *L'appareil psychique groupal*, París, Dunod. [*El aparato psíquico grupal*, Barcelona, Granica, 1977.]
KLEIN, M. (1963): Sur la trilogie d'Eschyle "L'Orestie", *Envie et gratitude et autres essais*, París, Gallimard, rééd. 1968. [De la trilogía de Escila "La Orestia", *Envidia y gratitud y otros trabajos*, Barcelona, Paidós, 1988.]
KRIS, E. (1953): "The personal myth. A problem in psychoanalytic technique", *Journal of the American Psycoanalytic Association*. ["El mito personal. Un problema en la técnica psicoanalítica"]
LACAN, J. (1953): "Le mythe individuel du névrosé", Ornicar, 17-18. ["El mito individual del neurótico"]
LACAN, J. (1957): *Le Séminaire livre IV, la relation d'objet*, París, Seuil, rééd. 1994. [*El Seminario libro IV, la relación objetal*]
LACAN, J. (1959): *Le Séminaire livre VI, le désir et son interprétation*, non publié. [*El Seminario libro VI, el deseo y su interpretación*, inédito.]
LACOUE-LABARTHE, P., NANCY, J.-L. (191): *Le mythe nazi*, París, L'Aube, rééd. 1996. [*El mito nazi*]
LAPLANCHE, J. (1987): *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, París, PUF. [*Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*]
LE BRAZ, A. (1906): "La légende de la mort chez les Bretons armoricains", *Magies de la Bretagne*, París, Laffont, rééd. 1994. ["La leyenda de la muerte entre los bretones armoricanos", *Magias de Bretaña*]
LEGENDRE, P. (1989): *Leçons VIII, le crime du caporal Lortie*, París, Fayard. [*Lecciones VIII, el crimen del caporal Lortie*]
LEMAIRE, J.-G. (1984): "La réalité informe, le mythe structure", *Dialogue*, 84. ["La realidad informe, el mito estructura"]
LE RUN, J.-L. (1995): "Kronos, fils et père. Du mythe à l'histoire politique", *L'évolution psychiatrique*, 60, 2. ["Cronos, hijo y padre. Del mito a la historia política"]
LÉVI-STRAUSS, C. (1958): *Anthropologie structurale*, París, Plon, rééd. 1990. [*Antropología estructural*, Barcelona, Altaya, 1994.]
LÉVI-STRAUSS, C. (1983): *Le regard éloigné*, París, Plon. [*La mirada distante*, Barcelona, Arcos Vergara, 1994.]
LÉVI-BRUHL, L. (1922): *La mentalité primitive*, París, PUF. [*La mentalidad primitiva*]
MAEDER, A. (1910): "Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebraüchen und Traümen", *Psychiatrisch Neurologische Wochenchrift*.
MANFOUGA-BOUSTRA, J. (1989): "Mythe et délire: une affaire de famille?", *L'information psychiatrique*, 65, 3. ["Mito y delirio: ¿un asunto de familia?"]
MARCUSE, H. (1955): *Éros et civilisation*, París, Minuit, rééd. 1963. [*Eros y civilización*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]
MARKALE, J. (1979): *La femme celte*, París, Payot. [*La mujer celta*]
MARX, J. (1952): *La légende arthurienne et le Graal*, París, PUF. [*La leyenda artúrica y el Grial*]
MATISSON, M.-D., ABRIBAT, J.-P. (1993): *Psychanalyse de la collaboration*, Marseille, Hommes et Perspectives. [*Psicoanálisis de la colaboración*]

MAURON, C. (1962): *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, París, Corti. [*De las metáforas obsesivas al mito personal*]
MELTZER, D. (1991): "Facts and fictions", en Hartocollis, P., Graham, I. D. y col., *The personal myth in psychoanalytic theory*, Nueva York, International Universities Press. ["Hechos y ficciones", *El mito personal en la teoría psicoanalítica*]
MILLER, A. (1984): *C'est pour ton bien*, París, Aubier. [*Por tu propio bien: raíces de la violencia en la educación del niño*, Barcelona, Tusquets, 1998.]
NACHIN, C. (1989): *Le deuil d'amour*, París, Éd. Universitaires. [*El duelo de amor*]
NACHIN, C. (1993): *Les fantômes de l'âme*, París, L'Harmattan. [*Los fantasmas del alma*]
NACHT, S. (1968): "Psychanalyse et ethnologie", en Poirier, J. y col., *Ethnologie générale*, París, Gallimard. ["Psicoanálisis y etnología", *Etnología general*]
NATHAN, T. (1988): *Psychanalyse païenne*, París, Odile Jacob, rééd. 1995. [*Psicoanálisis pagano*]
NEUBURGER, R. (1995): *Le mythe familial*, París, ESF [*La familia dolorosa: mito y terapias familiares*, Barcelona, Herder, 1997.]
NICOLAÏDIS, N. (1988): *La théophanie*, París, Dunod. [*La teofanía*]
PASCHE, F. (1982): "Aspects de la mère archaïque dans la mythologie", *Revue française de psychanalyse*, 4, 4. ["Aspectos de la madre arcaica en la mitología"]
PÉCAUT, M. (1982): *La matrice du mythe*, París, Aubier-Montaigne. [*La matriz del mito*]
POLIAKOV, L. (1971): *Le mythe arien*, Bruselas, Complexe, rééd. 1987. [*El mito ario*]
POTTIER, R. (1994): *Anthropologie du mythe*, París, Kimé. [*Antropología del mito*]
RAND, N. (1993): "Renouveaux de la psychanalyse", *Les Temps Modernes*, 564. ["Renovaciones del psicoanálisis"]
RAND, N., TOROK, M. (1995): *Questions à Freud*, París, Les Belles Lettres-Archimbaud. [*Preguntas a Freud*]
RANK, O. (1909): *Le mythe de la naissance du héros*, seguido de *La légende de Lohengrin*, París, Payot, rééd. 1973. [*El mito del nacimiento del héroe, La leyenda de Lohengrin*, Barcelona, Paidós, 1991.]
RANK, O., SACHS, H. (1913): *Psychanalyse et sciences humaines*, París, PUF, rééd. 1980. [*Psicoanálisis y ciencias humanas*]
REIK, T. (1957): *Mythe et culpabilité*, París, PUF, rééd. 1979. [*Mito y culpabilidad*]
REINACH, S. (1912): *Cultes, mythes et religions*, París, Leroux, 5 vol. [*Cultos, mitos y religiones*]
RESNIK, S. (1986): *L'expérience psychotique*, París, Césura Lyon. [*La experiencia psicótica*, Madrid, Tecnipublicaciones, 1988.]
RIKLIN, F. (1908): *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*, Viena.
RIVIÈRE, C. (1995): *Les rites profanes*, París, PUF. [*Los ritos profanos*]
ROHEIM, G. (1934): *The riddle of the Sphinx*, Londres. [*El acertijo de la Esfinge*]
ROHEIM, G. (1950): *Psychanalyse et anthropologie*, París, Gallimard, rééd. 1967. [*Psicoanálisis y antropología*]
ROSENBERG, A. (1931): *Der Mythus des XX Jahrhunderts*, Múnich, Hoheneichen. [*El mito del siglo XX: una valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo*, Barcelona, Wotan, 1992.]

ROSOLATO, G. (1969): *Essais sur le symbolique*, París, Gallimard. [*Ensayos sobre lo simbólico,* Barcelona, Anagrama, 1974.]
ROUCHY, J.-C. (1978): "Un passé sous silence", *Études freudiennes*, 13-14. ["Un pasado silenciado"]
RUFFIOT, A. (1980): "Fonction mythopoïétique de la famille", *Dialogue*, 70. ["Función mitopoiética"]
SCHNEIDER, M. (1981): *Den Kopf verkehrt augesetzt oder die melancholische Linke*, Darmstad, Luchterhand.
SÉBILLOT, P. (1905): *Folklore de France II. La mer et les eaux douces*, París, Maisonneuve, rééd. 1983. [*Por qué la mar es salada,* Barcelona, Instituto Parramón, 1979.]
SIBONY, D. (1995): *Évènements*, París, Seuil. [*Acontecimientos*]
SILBERER, J. (1909): "Phantasie und Mythos", *Jahrbuch für Psychoanal. Und Psychopath. Forsch.*, 11. ["Fantasía y mito"]
SOLIÉ, P. (1981): *Mythanalyse jungienne*, París, ESF. [*Mitoanálisis junguiana*]
SUN, C. (1996): "Le statut saturnien de l'âge de la "grande concorde", en Poirier, J. y col., *L'âge*, Dijon, Centre Gaston Bachelard. ["El estatuto saturniano de la edad de la "gran concordia"]
THIERRY, A. (1824): *Histoire des Gaulois*, París, Didier. [*Historia de los galos*]
TISSERON, S. (1981): "Le dessein du dessin", en Anzieu, D. y col., *Art et fantasmes*, Ain, Champ Vallon. ["El designio del dibujo", *Arte y fantasías*]
TISSERON, S. (1995a): "De l'individu à la famille: renouveaux en psychanalyse", *Dialogue*, 130. ["Del individuo a la familia: renovaciones en psicoanálisis"]
TISSERON, S. (1995b): *Psychanalyse de l'image*, París, Dunod. [*Psicoanálisis de la imagen*]
TISSERON, S. (1996): "La catharsis, purge ou thérapie?", *Les cahiers de médiologie*, 1. ["La catarsis ¿purga o terapia?"]
TOROK, M. (1981): "Melanie Mell", *Confrontations*, "Géopsychanalyse".
TOROK, M. (1984): "La correspondance Ferenczi-Freud", *Confrontations*, 12. ["La correspondencia Ferenczi-Freud"]
TULARD, J. (1971): *Le mythe de Napoléon*, París, Armand Colin. [*El mito de Napoleón*]
TYLOR, E. B. (1871): *La civilisation primitive*, París, 2 vol., 1876-1878. [*La civilización primitiva*]
VERNANT, J.-P., VIDAL-NAQUET, P. (1973): *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspéro. [*Mito y tragedia en Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1987-1989.]
VEYNE, P. (1983): *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Seuil. [*¿Se creyeron los griegos a sus mitos?*]
WALLON, H. (1942): *De l'acte à la pensée*, París, Flammarion, rééd. 1970. [*Del acto al pensamiento.* Editado en catalán: *De l'acte al pensament*]
WALTER, P. (1992): *Mythologie chrétienne*, París, Enrente. [*Mitología cristiana*]
WOLF, E. S. (1991): "The personal myth and the history of the self", en Hartocollis, P., Graham, I. y col., *The personal myth in psychoanalytic theory*, Nueva York,

International Universities Press. ["El mito personal y la historia del yo", *El mito personal en la teoría psicoanalítica*]

WUNDT, W. (1906): *Völker Psychologie: Mythus und Religion*, Leipzig. [*Psicología popular: mito y religión*]

Notas

[1] Concretados por Nachin (1989) a raíz de los trabajos de N. Abraham (1978): nuestros pensamientos y nuestras palabras, nuestras representaciones en imágenes, nuestros sentimientos y emociones, nuestras sensaciones corporales y nuestros movimientos.

[2] En el ámbito del psicoanálisis, ya que estos esquemas fueron detectados a partir de 1960 en antropología cultural por Gilbert Durand, quien delimitó las "estructuras antropológicas de lo imaginario".

[3] Precisemos que Lévy-Bruhl cambió posteriormente de opinión al respecto.

[4] No obstante, estos mitos no presentarían solamente potencialidades negativas, ya que le habrían permitido al individuo "salirse de la psicología de las masas" y constituirían, por eso mismo, "el mito psicológico".

[5] Es decir, de una escisión hermética en el seno del Yo que contiene fijamente unos afectos experimentados y unas representaciones pensadas durante una experiencia vergonzante, sellada, luego, por medio del secreto.

[6] Al efectuarse en forma de obra literaria, y ya no de un texto sagrado vinculado a unos ritos.

[7] Freud, precisamente, le reprochó a Jung (carta 288) el haberse ceñido a las "formas manifiestas de los motivos mitológicos", afirmando –y suscribimos sin reservas esta idea– que sólo sus formas larentes son utilizables y que hay que "descartar las desfiguraciones que aquéllas sufrieron en el transcurso del desarrollo de los mitos". Desgraciadamente, este reconocimiento de las transformaciones históricas del mito se topó con un aferramiento, por parte de su autor, a una sola versión del mito de Edipo, cuyas variantes no cuestionó.

[8] Tal como lo advierte Anzieu (1971: 124), no otorga ninguna especificidad al mito: "Está, por una parte, el material clínico, y están, por la otra, los datos culturales. Éstos son todos equivalentes." En una carta a Ferenczi, del 10 de noviembre de 1911, Freud califica las principales contribuciones etnológicas de su época de "mamotretos sin verdadero interés".

[9] Éste es el caso del personaje mítico de Prometeo que corresponde a la condensación de tres representaciones: una en que es el dios del fuego, una segunda en que es el fuego y una tercera en que es el hombre.

[10] Esta tendencia a dramatizar del mito, a recomponer en el plano de lo imaginario unos acontecimientos históricos está confirmada por los antropólogos contemporáneos.

[11] Más bien diremos que esta función es psicosocial. Así como la comprensión del mito no puede evacuar su etiología ni su papel socializador, tampoco podría evacuar la acción que el mito ejerce sobre el psiquismo de cada uno de los miembros de una comunidad.

[12] Franz (1980: 38) insiste en que las aspiraciones conscientes de una cultura son igualmente expresadas en sus mitos, lo que facilita su interpretación: "En el mito, la estructura de base entre los elementos arquetípicos se ha elaborado como estructura formal que lo une al consciente colectivo cultural del país de donde procede; [...] está, en cierto modo, cercano al material histórico conocido."

[13] Unos esquemas dan, según Tisseron (*op. cit.*), origen a todas las operaciones mentales y el mito, según Durand (*op. cit.*), ha de ser trabajado por esos esquemas: separar, confundir y (ante todo) unir.

[14] Si bien Hillman, al definirlo (tal como lo hizo Legendre) como "speculum de lo psíquico, su reflejo allende lo personal" (*ibid.*: 211), no toma en cuenta el poder de transformación del mito evidenciado por Jung (y aproximado por Lacan), para quien el mito es el producto simbolizante de la relación potencialmente peligrosa de una conciencia colectiva con sus arquetipos.

[15] Sin embargo, la importancia otorgada por Nathan a la alternativa presencia-ausencia del relato mítico en el ritual lleva a pensar que comprende, él también, el mito en tanto que mera representación colectiva de un objeto ausente, y no en tanto que escenario eficiente de un proceso de introyección.

[16] Por Núcleo hay que entender el ello y por Envoltura el Yo.

[17] Representa incluso, según Green (1980), un "objeto transicional colectivo" que sostiene y regula las relaciones intrafamiliares.

[18] Al verbo "mythifier" –"mitificar"– que da lugar a "mythifiant" ("mitificador"), Laplanche yuxtapone un verbo "mythiser": "mitizar", lo que da lugar a "mitizador" y a "automitizador" para "mythisant" y "automythisant", respectivamente. N. del Tr.

[19] Aunque sería más justo afirmar que el inconsciente es el mito de los psicoanalistas. Los analizantes, por su parte, no precisan adherirse a esta concepción para emprender una cura. Se admite incluso que, cuando el analizante discurre sobre la teoría psicoanalítica, se trata de una resistencia intelectualista ante la reacomodación intrapsíquica. En realidad, el analizante elabora su propio mito, poniendo palabras en torno a unas modalidades ideativas, gráficas, sensoriales, afectivas y comportamentales de su dolor. El analista se cuida de limitar su mito personal para dejar que el del paciente se despliegue.

[20] Lemaire (1984: 15) estima que el interés estriba ahora en el funcionamiento mismo de la actividad psíquica, cuando ésta crea un mito. Ojalá esta obra lo atestigüe decisivamente.

[21] Veyne (1983) advierte que las relaciones entre los antiguos griegos y sus mitos iban de la creencia absoluta a la crítica extremada: ponían en tela de juicio algunas leyendas sobre una divinidad, incluso si seguían creyendo en la existencia de esta figura mítica.

[22] Esta etiología se aplica a los mitos en su aceptación común: una historia creída por amplios grupos de individuos. No se aplica directamente a los acontecimientos que originan los mitos individuales y los mitos familiares, incluso si unos incesantes vaivenes existen entre los distintos niveles de impacto de dichos acontecimientos (tocantes a un individuo, una familia o una sociedad) y entre los mitos emplazados para acompañar la introyección.

[23] Con una diferencia notable respecto a todas las demás concepciones del Más Allá.

[24] Cristianizado parcialmente, este ritual ha sobrevivido, a través de la fiesta de Halloween.

[25] Porque si los sionistas consideraron el antisemitismo como un dato permanente que no daba ninguna oportunidad a los judíos en diáspora, el sionismo se desarrolló a su vez como alternativa global a las promesas no cumplidas de la Emancipación y, por eso mismo, se insertó al recto movimiento de las liberaciones nacionales del siglo XIX.

[26] Durand (1996) discernió una vida de 150-180 años para el mito. Esta concepción no toma en cuenta la acción de los micromitos, individuales o colectivos, ni los accidentes geográfico-climáticos y societarios que pueden romper esta gran regularidad, cuya demostración está, por lo demás, impecablemente ejemplificada. Aunque supongamos que una comunidad llegara a crear una situación de catástrofe social para cambiar de mito, seguiría estando la casualidad de las catástrofes naturales y la influencia de las demás comunidades.

[27] Y los refuerzan, en tanto que feroces garantes de su intangibilidad. Así se constituyen los integrismos religiosos.

[28] Esto, por supuesto, no se opone al hecho de que el consenso de grupo haga evolucionar el rito, a lo largo del tiempo (del mismo modo que, paralelamente, se observan sucesivas versiones de un mismo mito), en el transcurso de las tentativas de introyección colectiva, logradas o no, que no son sino el pretexto para el mito en el que se van desarrollando.

[29] Para Tisseron (1995b: 194), "suscitar la imagen de un acontecimiento seguramente invoca más las sensaciones y emociones que le fueron asociadas que su mera evocación verbal".

[30] Tal es el caso de Dante, en la *Divina Comedia*, cuando llega al Purgatorio tras haber visitado los Infiernos.

[31] Desde un punto de vista más global, este antropólogo (*ibid.*: 107) explica que el mito deforma el mundo según un proceso de insistencia selectiva, de esclarecimiento y de exageración. Da una imagen más profundizada y más coherente que la que ofrece el mundo real, al reposar aquella imagen sobre unas pocas características simbólicamente fecundas.

[32] Desde un punto de vista retrospectivo, pensamos que el veredicto freudiano a propósito del rito concurrió, a su vez, en la reducción del mito a mito muerto, textual, practicada por muchos psicoanalistas.

[33] Tal como es el caso en la cura analítica, en la que el paciente está invitado a verbalizar sus

experiencias (así como los trastornos emocionales vividos durante las escenas interpretadas, en caso de relación psicodramática concomitante).

[34] Esta resolución de la escisión funcional del Yo se verá obstada, en cambio, en caso de traumatismos severos.

[35] Incluso con la ausencia de referencia a una transcendencia, puesto que los mitos profanos poseen su propia sacralización: se glorifica lo humano y no a criaturas divinas.

[36] Pero, e insistimos en dejarlo claro de entrada, no todos los tabúes. Proponemos que se le asignen tres papeles posibles a este fenómeno cultural, dentro de los procesos de introyección colectiva.

[37] Al implicar unas reviviscencias mentalmente sufrientes.

[38] No suscribimos la idea de Lévi-Strauss, acerca de una superiotidad de mito (ligada al lenguaje) respecto del rito. Se trata de puros intelectualismos.

[39] Esta posible realidad fue destacada, aquí también, por Rivière (*op. cit.*) y por Buxton (*op. cit.*), el cual observó que muchos mitos griegos no estaban vinculados a un tipo concreto de ceremonia y aún menos a un culto especial rendido, en un momento y en un lugar dados.

[40] ¡Los enamorados se citaban en los osarios!

[41] Que se puede reconstituir en forma de hipótesis.

[42] Esta ruptura de la comunicación entre dos mundos, que antes habían estado articulados, condujo a Lévi-Strauss (1983) a proponer una interesante distinción entre los "mitos perceavalianos", que tratan de la comunicación interrumpida, bajo el triple aspecto de la respuesta ofrecida a una pregunta no planteada (lo cual es lo contrario de un enigma), de la castidad del héroe y de la detención de los ciclos naturales de la fecundidad de los seres vivos, y los "mitos edípicos", en que la comunicación, primero muy eficaz (ya que se resuelve el enigma), se vuelve abusiva con el incesto y luego la peste (que acelera y desarregla los grandes ciclos naturales). A la luz de la comprensión psicoanalítica ofrecida por la localización de los procesos inroyectivos, diremos que los mitos de la esterilidad y los de la suprafecundidad apuntarían respectivamente la existencia de una represión colectiva de tipo conservador, frente a una experiencia (traumática) dada y al levantamiento brutal de dicha represión.

[43] Este término sugiere que algo ha sido "mal dicho", que un acontecimiento ha quedado indecible y que, por ende, está a la espera de unas palabras salvadoras.

[44] Juillerat (1995: 42-43), se dio cuenta con toda razón de que, en los momentos de crisis colectiva, "el individuo se funde en la solidaridad identitaria del grupo, en la que las representaciones culturales son introyectadas por los individuos". En semejante contexto crítico, "el grupo introyecta un mito culturalmente objetivado, ya que cada uno de dichos individuos 'se reconoce en aquél' mediante identificación (positiva o negativa) [...] con las divinidades o mediante autoidentificación con el héroe, divinizado o no".

[45] "Travail de fantôme", en el texto original, donde se ha de entender "fantasma" ("fantôme") como sinónimo de espectro o ánima. Más adelante, el autor habla de "modalité fantômatique" o de "symptômes fantômatiques", es decir, de "modalidad espectral", de "síntomas fantasmales", sin relación directa con el "phantasme" propio del psicoanálisis. N. del Tr.

[46] Pensamos que, cuando Edipo se reventó los ojos al conocer la identidad de su víctima y de su esposa, este gesto representó una tentativa de preservar su desconocimiento del secreto de su padre.

[47] Los antiguos mitos no eran objeto, sistemáticamente, de cultos consensuales. Buxton (*op. cit.*) insiste en que los griegos usaban mitos y ritos "a la carta", eligiendo adherirse a uno u otro en función (particularmente) de la oferta mítica hecha por los recitadores (rapsodas, etc.), quienes se hacían una verdadera competencia entre sí. Asimismo, en la actualidad, un intelectual marxista puede emprender una cura analítica paralelamente a su compromiso ideológico...

[48] Una parte de la juventud alemana intentó libertarse de este mal trato. Tal como lo mostró Friedlander (1975), re rebeló contra la hipocresía de la sociedad burguesa y del modelo del *pater familias* para compartir, al filo de sus excursiones pedestres, un culto a la naturaleza y a unos maestros y se calificó a sí misma, con cierta elocuencia, de *Wandervögel*, "aves viajeras". Sin embargo, esta tentativa fracasó: con su devoción simultánea por la masculinidad y

los jefes, estos jóvenes expresaban a su vez una necesidad de sumisión.

[49] Los nazis concibieron la exterminación de las etnias que juzgaban inferiores ("la Solución final"), no sólo como una oportunidad o un lujo sádico, sino, ante todo, como una necesidad vital, que respondía a una idea que les torturaba psíquicamente: la pureza de la raza aria.

[50] Este afecto complejo de odio y admiración fascinada ha de ser relacionado con la hipótesis que formuló el geógrafo alemán Richard Andree (1881: 24-25), a propósito del poder de la sangre judía, que habría sabido, en todas partes y en cualquier época, superar las inyecciones o transfusiones de sangre forastera para mantener, intacto y fiel a sí mismo, "el viejo y monumental cuerpo judío, y el viejo espíritu judío, hereditariamente transmitido por dicho cuerpo".

[51] "Les années brunes": expresión que recoge el autor más adelante, aludiendo a las camisas "pardas" que formaban parte de los uniformes nazis. N. del Tr.

[52] Ellos mismos sometidos a esta pedagogía traumatizante, a lo largo de su propia niñez, estos hombres habían –tal como lo hemos visto– desarrollado una escisión del Yo. El resquicio mental inflingido a los hijos de estos padres traumatizantes (por su educación y, luego, por su participación retrospectivamente vergonzosa en el nacional-socialismo), tomó la forma de un "trabajo de fantasma", puesto que el recurso paterno a este tipo de educación les fue dictado por el impacto de acontecimientos mantenidos en secreto al ser vergonzantes.

[53] En el caso de los alemanes nacidos durante o poco después de la Segunda Guerra Mundial, la imposibilidad de perjudicar las imágenes parentales conllevó, a veces, una vuelta contra su propia persona de la violencia alimentada hacia aquéllas: el suicidio.

[54] Tal y como lo demostramos en *Les toxicomanes et leurs secrets*, Les Belles Lettres-Archimbaud, 1996.

[55] En su momento, el juicio de Nüremberg y, posteriormente, los gestos públicos de ciertos políticos –como Willy Brandt cuando se arrodilló, en 1970, en el gueto judío de Varsovia para pedir perdón– iniciaron un principio de reconocimiento y, por ende, de introyección del pasado nazi. Sin embargo, estos actos puntuales fueron insuficientes para impulsar un "trabajo de la memoria" de masas.

[56] La amenaza de una tutela ejercida por los libertadores americanos sobre la política y economía de Francia parece haber sido real.

[57] Antes de que el presidente Chirac hiciese suprimir esta conmemoración.

[58] Así como los diversos actos psicopáticos que algunos toxicómanos intentan esmerilar drogándose. Aconsejaremos al lector que se remita a la observación detallada de *l'Homme aux cimetières* [*El hombre de los cementerios*], que hemos presentado en otro lugar (*op. cit.*). La heroinomanía de este joven tenía como finalidad limitar y olvidar unos actos médico-legales graves que infligía a unos amigos de paso, con vistas a aportar una solución –incontrolable y angustiosa (se comparaba a sí mismo a Hyde y Jekyll)– a la tristeza persistente de parientes enlutados por la muerte, durante la deportación, de unos tíos abuelos queridos.

[59] Para introyectar una experiencia imborrable, un sujeto no sólo necesita palabras para decirla, sino también oídos para ser escuchada, es decir, terceras personas capaces de admitir la realidad de lo que sufrió, sin juzgarlo ni condenar a los protagonistas de dicha experiencia cuando se trata de objetos amorosos.

[60] Para conocer con más detalle los avatares históricos de este mito, remitimos al lector al libro corrosivo de P. Bergé (1996).

[61] El 20 de enero de 1996, Chirac, de visita oficial en el Vaticano, calificó a Francia de "primogénita de la Iglesia". El 2 de abril de 1996, Juppé creó el Comité nacional del año Clodoveo, afirmando que la República no podía "ignorar la parte esencial que le corresponde a la fe religiosa dentro de la constitución del patrimonio nacional".

[62] Bernard Anthony, miembro del FN, organizó un mitin durante el que se proyectó un documental edificante: *Desde Clodoveo hasta nosotros, Francia*. Por esas mismas fechas, el predicador de los integristas de la Fraternidad Saint-Pie X, que reagrupa esencialmente a los electores del FN, declaró, durante una misa prohibida que tuvo lugar delante de la catedral de Chartres, que Francia estaba amenazada por "la judería y la masonería" y por las "ratas feroces"...

[63] La introyección de una experiencia dolorosa pasa también por un tiempo de preservación

del lugar en el que se desarrolló, el tiempo necesario para que las representaciones y los afectos traumáticos sean admitidos en el Yo de los individuos concernidos. Es éste, a nuestro parecer, el sentido del justo combate llevado a cabo por la comunidad judía polaca para que la implantación de un Carmelo en el sitio del antiguo campo de Auschwitz no ocultase la realidad del genocidio allí cometido. Si la introyección requiere a un tercero para la escucha empática, éste ha de realizar, a su vez, unos actos empáticos.

[64] Y que molestan también –aunque de manera distinta y profundamente constringente– a sus hijos.

[65] Esta clasificación es más experimental que clínica, en tanto en cuanto la introyección es asintótica. No se logra a la primera, ni del todo, lo cual explica el carácter redundante del relato mítico y el carácter periódico, o, por lo menos, repetido en el tiempo, de la mayoría de los rituales.

[66] Momentánea o duraderamente, según si se trata de un duelo normal o patológico.

[67] Con gran peligro para otras ciudades, según dos refranes: "Cuando la ciudad de Ys de las aguas salga, Brest, así como Ouessant, húndanse y Quimper sumergida sea" y "Cuando de las aguas Ys emerja, París sumergido sea". Si el levantamiento de la renegación del crimen es posible, entonces los contenidos psíquicos, hasta entonces inmovilizados en la parte escindida del Yo de cada uno, serán admitidos en el Yo consciente.

[68] Cuando, en otros casos, las versiones dan testimonio de la introyección progresiva de los componentes de una experiencia difícil.

[69] Desde un punto de vista más global, pensamos que el aristotelismo férreo, austeramente cultivado por la Iglesia, desempeñó el papel de una represión conservadora en el psiquismo de los cristianos. Puede que Eco haya escenificado, de forma novelesca, en *El nombre de la rosa* (1982), esa ocurrencia mental colectiva: un monje mata a otros monjes que tienen conocimiento de un apócrifo de Aristóteles, el cual trata del buen uso de la risa y de la imaginación, por temor a que la divulgación de dicho manuscrito arruine los dogmas de la Iglesia oficial, fundados en la idea de la condenación eterna de los pecadores.

[70] Sabremos más adelante que se trata del castillo del Rey Pescador.

[71] Uno se esperaba más bien que el Rey Pescador fuese el marido de esta mujer. Hay aquí una filiación confusa, lo cual evoca una situación de secreto familiar. ¿Estará ocultando el eremita el vínculo marital –vergonzoso por la impotencia sexual del Rey Pescador– entre este hombre y la madre del joven héroe?

[72] Correspondiente, con toda verosimilitud, a la existencia de un verdadero rito anterior (malogrado, tal como lo atestigua el relato).

[73] [...] "ne pas essayer de percer le secret de sa mère", escribe el autor en el texto original, haciendo una especie de juego de palabras entre el significante del nombre del héroe mítico, "Perceval" (*Percevaus* en antiguo francés), es decir, entre Perce-val, del verbo "percer" ("traspasar", "calar", "horadar") y del nombre "val" ("valle").

[74] Torok (1984: 93) observó que los cuentos que atraviesan la Edad Media contienen numerosos indecibles; fuentes "de tantas vacilaciones en lo que se refiere a los estatutos de los autores, de los personajes, a los sentidos encriptados de los signos, a las zonas de sombra de los grabados iluminados".

[75] Aunque su acción asociada describa una combinatoria cuyas formas sean tan variadas como individuos y experiencias vividas hay.

[76] Por el contrario, la transferencia ritual de los restos de Malraux en el Panteón (donde la IIIª República había ideado el proyecto de instalar a "los héroes de la República", para hacer contrapeso con la basílica de Saint-Denis, donde están inhumados los restos de los reyes de Francia), en el transcurso de la cual la palabra presidencial celebró la memoria del comprometido intelectual antifascista, contribuyó, de manera puntual, a realzar los valores republicanos. Lo mismo ocurre con el desenlace del tortuoso juicio de Maurice Papón.

[77] Propusimos una interpretación de *Parque Jurásico*, en función de un fenómeno mítico en *Dinosaures sur le divan*, Aubier, 1998.

[78] Por ejemplo, si un trauma societario surge durante una campaña electoral.

[79] Y no de ejecuciones someras, como las que, durante la Liberación, fueron llevadas a cabo en el modo de la *vendetta*, por parte de los resistentes de última hora que trataban de rectificar una conducta.

Índice de mitos

Mitos clásicos

Baubo: 20-21
Ciudad de Ys (la): 84, 88, 90, 126-131, 135
Cronos y Zeus: 124
Edipo: 22-25, 27-28, 31, 35, 47
Emperador que regresa (el): 125
Fin del mundo según los germano-escandinavos (el): 53
Ícaro: 38
Jardín del Edén (el): 28
Libro de los muertos egipcio (el): 43
Narciso: 28
Orfeo y Eurídice: 28, 125-126
Otro Mundo céltico (el): 54-55, 90, 130-131
Perséfona: 55
Prometeo: 151
Providencia (la): 53
Purgatorio (el): 88

Mitos políticos y mitos de lo cotidiano

Celto-galos demócratas (los): 64-65,83
Clodoveo: 57, 68, 69, 71, 78, 93, 116-118, 140
Desigualdad de las razas (la): 102-103, 127-128, 142
Estaciones desbarajustadas (las): 56
Fantasmas de Singapur (los): 119-121
Gran Israel (el): 57
Gran Serbia (la): 58
Israelo-nazismo (el): 110-111
Magnífico perdedor (el): 51
Napoleón: 51, 82-83
Nazismo (el): 57-58, 64, 86, 92, 101-116, 142
Nazis verdugos tanto de sus hijos como de los judíos (los): 111
Negación de la existencia de las cámaras de gas nazis (la): 58, 96
Padres nazis (los): 111
República (la): 52, 116, 124, 142
Sionismo (el): 57
Superioridad racial de los arios (la): 102-103, 106, 108
Vercingetórix: 51, 84
Víctimas alemanas del nazismo (las): 100-111

Mitos científicos

Inconsciente (el): 46
Origen estrictamente endógeno de los trastornos mentales (el): 23-24, 27
Padre de la horda originaria (el): 20

Mitos literarios

Blancanieves: 39
Divina Comedia (la): 152
Fausto: 20, 64
Hamlet: 64
Perceval el Galés: 89-90, 131-135
Tres Cerditos (los): 39
Tristán e Iseo: 90
Werther: 64

Índice de conceptos y temas

Ambivalencia: 72
Arquetipo: 31, 34-35, 38
Capacidad mítico-poiética: 46
Catarsis: 74
Catástrofe natural: 56, 125
Comitiva funeraria: 89
Complejo de Edipo: 14, 21, 22, 24, 28, 31, 35, 73
Conmemoración: 55, 75, 89, 134
Contenido simbólico: 14, 17, 23, 25
Cosmogonía: 52-53
Creencia: 21, 81, 100
Cripta en el seno del Yo: 16, 22-23, 135
Cuento: 27, 39-40, 83
Culpabilidad: 28
Cura psicoanalítica: 43, 46, 49-50, 99-100
Delirio: 21, 42-43, 94
Democracia: 52, 142
Dispositivo mítico-ritual: 60, 67, 69, 84
Duelo: 54, 88, 121, 126
Educación: 58, 83, 104
Escatología: 52-54
Escisión en el Yo: 16, 50, 70, 105, 107, 113
Esquemas de envoltura: 15, 68, 71, 76-77
Esquema de separación: 15, 68, 70-71, 77
Esquema de unión: 15, 68, 72-73, 76
Etapas del proceso de introyección: 16, 64-65, 77-78, 125, 139-140
Experiencia colectiva común: 52-55
Experiencia colectiva extraordinaria: 56-59
Factores endógenos del mito: 21, 23-24
Factores exógenos del mito: 52-59
Fantasía: 29, 31, 43, 47, 59, 70
Fantasía de incorporación: 16, 85-86, 90, 121, 124, 130
Fenómenos simbólicos funcionales: 27
Genocidio: 57, 106-108, 111
Héroe mítico: 21, 34-35, 69-71, 76, 87
Humillación: 57, 58
Ideal del Yo: 94
Identificación: 76
Identificación con el agresor: 108
Identidad: 109
Ideología: 52
Imagen: 35
Imágenes míticas: 37, 69, 73
Inconsciente: 34, 46
Inconsciente colectivo: 34-35
Influencia transgeneracional: 109-116, 120-121
Introyección: 15, 30, 41, 42, 44-45, 52-54, 59-61, 76-78, 116, 123
- asintótica: 123, 139
- incipiente: 78-81
- lograda: 123, 140
- malograda: 82-98, 103, 106-109, 140
- plenaria: 81-82

Leyenda: 21, 82-84, 89-91, 105
Más Allá: 53-55, 88-89, 125-126, 130
Mentalidad primitiva: 19-20
Mentira: 13, 16, 49-52, 138
Mitema: 36, 40, 72, 91, 125
Mito
- apogeo del: 81-82
- como obra de arte: 102-103
- función figurativa del mito: 19-32
- función introyectiva del mito: 14, 33-41, 47

– función social del mito: 31-32
– función terapéutica del mito: 37-41
– muerte del: 50-51, 82-84, 138
– nacimiento del: 50, 78-81
Mitoanálisis: 43
Mito de la iniciación lograda: 72
Mito de la intimidad, del paraíso recobrado: 60-61, 123
Mito del héroe: 21, 26
Mito del Más Allá: 53-55
Mito del nacimiento del héroe: 26
Mito del regreso mesiánico: 123
Mito del viaje en el mundo de los muertos logrado: 123
Mito de sustición: 56
Mito individual del neurótico: 42
Mito personal del escritor: 42-44
Mitos edípicos: 153
Mitos familiares: 42, 44-48, 60, 96-97
Mitos percevalianos: 153
Nacionalismo: 57, 86-87
Nazismo: 27-28, 57, 64, 86-87, 101-103
Negacionismo: 97-98
Neurosis: 21, 26, 37, 42, 73-74, 80, 100
Obra literaria: 64, 151
Paranoia: 21, 109
Política: 59-61, 64-65, 101-102, 113-115, 117, 141-142
Prevención de los mitos malogrados: 141-142
Profanaciones de sepulturas: 94-95, 115, 142
Proyección: 24, 29
Psicocrítica: 43
Psicodrama: 81
Psicosis: 37, 42-43
Relato mítico: 17, 38-39, 49, 54, 71, 75, 87-89, 92, 140
Renegación: 16, 57
Represión: 24, 37, 38, 41, 53, 71, 89, 124, 130-131
Represión conservadora: 16, 89, 130-131
Rito: 14, 40, 54, 62-64, 69-70, 73-84, 91, 138
Secreto: 44-45, 59, 87, 94-97, 110, 112, 116, 133
Separar: 15, 151
Simbólica de los sueños: 25
Simbolización en el modo gráfico: 15, 69, 73, 75
Simbolización en el modo sensorio-afectivo-motor: 15, 69, 73, 75, 97
Simbolización en el modo verbal: 15, 69, 73, 75
Símbolo: 37-38
Sueño: 14, 25-27, 30, 34-35, 69
Superyo: 85
Tabú: 22, 59-60, 79-80, 91-92, 96
Texto mítico: 137-138
Toxicomanía: 112-113
Trabajo de Fantasma: 94-98, 109-116, 135
Tragedia: 24-25
Trauma: 16, 51
Trauma social: 22-23, 47, 56-59, 118, 140
Unir: 36
Vergüenza: 59, 60, 87, 94, 97, 107, 110, 141
Versiones de un mito: 23-24, 31, 68, 71, 85, 123, 138
Vínculo social: 15, 92-94
Yo: 15, 68